داستان پیامبران
در کلیات شمس

شرح و تفسیر عرفانی داستانها در غزلهای مولوی

جلد اول

دکتر تقی پورنامداریان

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بسم الله الرحمن الرحیم

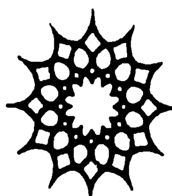
داستان پیامبران

در کلّیات شمس

شرح و تفسیر عرفانی داستانها در غزلهای مولوی

جلد اوّل

دکتر تقی پورنامداریان



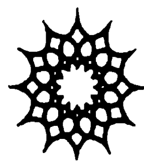
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران: ۱۳۸۵

پورنامداریان، تقی، ۱۳۲۰-
داستان پیامبران در کلیات شمس: شرح و تفسیر عرفانی داستانها در غزلهای مولوی / تقی پورنامداریان. ــ [ویرایش ۲]. ــ تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹-.
ج.ــ (مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۵۹۵)
ISBN 964-426-280-8 :(ج. ۱)
ISBN 964-426-279-4 :(دوره)

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص.ع. به انگلیسی: Taghi Pournamdarian: The Story of Prophets in Dīwān-i Shams-i Tabrīz.

ج. ۱ (چاپ سوم): ۱۳۸۵.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس.
۱. مولوی، جلال‌الدین محمدبن‌محمد، ۶۰۴-۶۷۲ ق. شمس تبریزی ــ نقد و تفسیر. ۲. پیامبران در ادبیات. ۳. شعر فارسی ــ قرن ۷ ق. ــ تاریخ و نقد. الف. مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ب. عنوان. ج. عنوان: کلیات شمس.
PIR۵۲۹۷/پ۹د۲ ۸فا۱/۳۱
۱۳۶۹
کتابخانهٔ ملی ایران ۲۴۳۳-۶۹م



داستان پیامبران در کلیات شمس (شرح و تفسیر عرفانی داستانها در غزلهای مولوی)

تألیفِ دکتر تقی پورنامداریان
ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مدیر نشر: رحمت‌الله رحمت‌پور
چاپ سوم: ۱۳۸۵
چاپ اوّل: ۱۳۶۳
تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه
ناظر چاپ: سیدابراهیم سیدعلی
چاپ و صحافی: چاپ فرشیوه
ردیف انتشار: ۱۵-۸۵

شابک ۸-۲۸۰-۴۲۶-۹۶۴ (ج ۱) ۴-۲۷۹-۴۲۶-۹۶۴ (دوره)

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹-۱۴۱۵۵، تلفن: ۳-۸۸۰۴۶۸۹۱، فاکس: ۸۸۰۳۶۳۱۷

اشاره‌ای بر چاپ سوم

از چاپ دوم این کتاب سال‌های بسیاری می‌گذرد. می‌خواستم چاپ بعدی آن همراه با جلد دوم چاپ شود، امّا متأسفانه وقتِ کافیِ توأم با قرار و آرامشی که لازمهٔ نوشتن بقیهٔ کتاب بود، به‌دست نیامد.

به‌سبب آنکه سال ۱۳۸۶ سال مولوی تعیین شده است، گروهی از دوستان خواستند که هرطور شده جلد دوم را تمام کنم و یا حداقل همان جلد اول را که سال‌ها است که نایاب شده تجدید چاپ کنم.

بخش زیادی از جلد دوم را نوشتم، اما گرفتاری‌های ناشی از بیماری مانع اتمام آن شد. قرار شد جلد اول چاپ شود و انشاءالله با بهبود نسبی حال، بقیهٔ جلد دوم هم نوشته شود.

امیدوارم که باقی ماندهٔ جلد دوم نیز هرچه زودتر و به یاری خداوند منّان به‌پایان برسد و قبل از پایان سال مولوی چاپ شود. فهرست‌های لازم در پایان جلد دوم افزوده خواهد شد.

تقی پورنامداریان

دی‌ماه ۱۳۸۵

فهرست مطالب

۷. داود (ع)

۸. سلیمان (ع)

۹. صالح (ع)

۱۰. حضرت عیسی (ع)

چونکه در قرآن حق بگریختی
با روان انبیا آمیختی
هست قرآن حالهای انبیا
ماهیان بحر پاک کبریا

مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸

هدفها و شیوهٔ نگارش و تدوین

مقصود از این تحقیق فراهم آوردن کتابی بوده است که گذشته از نشان دادن جلوه‌های متنوع و گستردهٔ یکی از مایه‌های معارف اسلامی در ادب فارسی، پاسخگوی نیازهای ادبی زیر باشد:

۱ ــ حل مشکلات **دیوان کبیر** یا **کلیات شمس** در حوزهٔ تلمیح به داستان پیامبران؛

۲ ــ تفسیر معانی عرفانی و مجازی تلمیحات در مواردی که تنها معنی حقیقی و ظاهری آنها مورد نظر نیست؛

با تنوع و گستردگی مایه‌های تلمیحی در **کلیات شمس**، بهتر دیدم که در تدوین مطالب شیوه‌ای انتخاب شود که علاوه بر رفع نیازهای فوق، کتاب بتواند دو فایدهٔ دیگر را نیز دارا باشد:

الف) همچون مرجعی بتوان با مراجعه به آن، اغلب مشکلات دیگر دیوانهای شعر فارسی و نیز بعضی آثار غیر شعری را در حوزهٔ تلمیح به داستان پیامبران به آسانی حل کرد.

ب) بتوان تصویرهای متنوع و شواهد شعری متعدد را در بارهٔ هر یک از جنبه‌های مختلف داستان پیامبران و مایه‌های تلمیحی مورد نظر، از روی آن به آسانی پیدا کرد.

برای سهولت استفاده از کتاب، در جهت برآوردن نیازهای فوق، در نوشتن و تدوین مطالب، ترتیب زیر اتخاذ شد:

ــ داستان پیامبران در طرح کلی کتاب برحسب نام پیامبران، به ترتیب حروف الفبا (آدم، ابراهیم، ادریس...) آمده است.

ــ هر داستان شامل دو بخش مجزاست: **بخش اول** شامل نقل کلیهٔ شواهد به تفکیک موضوع، و شرح و توضیح هر گروه از شواهدِ هم موضوع، با مراجعه به قرآن کریم و تفاسیر است. بنابراین، این بخش شامل توضیح تلمیحات است.

بخش دوم، تفسیر داستان است. در این بخش ابیاتی که معنی آن با توضیح اشاره‌های داستانی روشن نمی‌شود و معنی مجازی و رمزی دارد، به ترتیبی که در بخش اول آمده

است، مطرح می شود و با استفاده از دیگر آثار مولوی، بخصوص مثنوی، و نیز آثار عرفانی منظوم و منثور دیگر، اغلب متعلق به زمانهای پیش از مولوی، تفسیر می گردد. در این تفسیرها سعی بر آن است که، با استفاده از شواهد متعدد هم در زمینهٔ فکر و هم در زمینهٔ تصویر، خواننده در حال و هوای ذهنی مولوی قرار گیرد، تا ضمن قبول تفسیرهای مطرح شده به منزلهٔ یکی از تفسیرهای ممکن، باب امکان تفسیرهای دیگر و ورود به باطن شعر بر او گشوده گردد.

در بخش اوّل هر داستان، در ذیل عنوان اصلی «داستان...»، خلاصه ای موجز در بارهٔ پیامبری که داستان به نام اوست می آید، به حوادث برجستهٔ زندگی او اشاره می شود، و ابیاتی که در آن نام پیامبر بدون اشاره‌ای به هیچ حادثهٔ برجسته آمده است نقل می گردد. بعد عنوانهای فرعی می آید. ابتدا نام شخصیتها و بعد حیوانات و پرندگان، و بعد اشیاء و مکانها؛ و بالاخره بعضی از حوادث که به نحوی با زندگی پیامبر مربوط است مطرح می شود. در هر یک از این قسمتها سعی شده است ترتیب الفبایی رعایت گردد. در ذیل هر عنوان کلیهٔ ابیات یا شواهدی که با عنوان بنوعی مربوط می گردد نقل و جلد و صفحهٔ کتاب در زیر هر شاهد ذکر می شود. پس از نقل کلیهٔ شواهد ــ که از نظر مضمون و مایهٔ تلمیحی با هم مشابه و از مصادیقِ عنوان شمرده می شوند ــ با استفاده از قرآن و تفاسیر، توضیح لازم که روشن کنندهٔ مایهٔ تلمیحی مشترک همهٔ ابیات و نیز دیگر اشاره‌های ویژهٔ بعضی از ابیات است نقل می گردد.

در بخش دوّم نیز عنوانهای فرعی ابتدا شامل شخصیتها و بعد حیوانات و پرندگان و بعد اشیاء و مکانهاست. عنوان اصلی و کلّی این بخش «تفسیر داستان...» است. عنوانهای فرعی معمولاً شامل آن قسمت از عنوانهای بخش اول است که دارای معنی مجازی اند و مورد تفسیر قرار گرفته اند.

در تفسیر داستانها، معمولاً بعضی از ابیات و شواهد تلمیحیِ نقل شده در قسمت اوّل، بمناسبت، دو باره نقل شده است. از این تکرار گزیری نبوده است. شیوه‌ای که در ترتیب نوشتن مطالب اتخاذ شده است، در ارتباط با هدفها و فواید این تحقیق از شیوه‌های ممکنِ دیگر بهتر به نظر رسید.

در پایان، لازم می داند از یاری دو تن از پژوهشگران، آقایان دکتر افتخار جوادی و دکتر جاویدی صباغیان، که در آغاز کار، در استخراج قسمتی از تلمیحات کلیات شمس اینجانب را یاری کرده اند، و نیز از آقای احمد سمیعی، که ذوق و دانش ودقت نظر ایشان سبب آرایش این نوشته و پیرایش آن از پاره‌ای لغزشها شده است، تشکر کند.

پیشگفتار

هُوَاللَّطیف

۱. اشاره به داستان پیامبران: تلمیح

اشاره به داستانهای مشهور و از جمله اساطیر و داستانهای پیامبران را در کتابهای بلاغت، تلمیح نام نهاده‌اند. در کتابهای **ترجمان البلاغهٔ رادو یانی (نیمهٔ دوم قرن پنجم هجری)** و حدائق السحر رشید وطواط (متوفی ۵۷۳ هـ) از این صنعت نامی به میان نیامده است. شمس قیس رازی (متوفی ۶۲۸ هـ) به جای تعریف تلمیح بیشتر به فایدهٔ آن در حوزهٔ علم معانی نظر دارد و می گوید: «تلمیح آن است که الفاظ اندک برمعانی بسیار دلالت کند؛ و لَمْح جَستن برق باشد و لَمْحه یک نظر بوَد؛ و چون شاعر چنان سازد که الفاظ اندک او برمعانی بسیار دلالت کند آن را تلمیح خوانند؛ و این صفت به نزدیک بلغا پسندیده‌تر از اطناب. و معنی بلاغت آن است که آنچه درضمیر باشد به لفظی اندک، بی آنکه به تمام معنی آن اخلالی راه یابد، بیان کند.»[1]

پیدا است که با درنظر گرفتن معنیهای لغوی «تلمیح» ــ که از جمله: نمودن و آشکار کردن، نگاه سبک به سوی چیزی کردن، و اشاره کردن به چیزی است ــ اشاره‌ای گذرا در شعر یا نثر به داستانی مشهور، که یادآور ماجرایی کوتاه یا بلند باشد، نیز در شمار ایجاز در کلام محسوب می شود. این اشارهٔ گذرا را جرجانی در تعریف تلمیح با آوردن قید «عدم تصریح» متذکر می گردد و می نویسد: «**التلمیح وهوأن یُشارَفی فَحْوی الکلامِ الیٰ قصّةٍ اوشعرٍ من غیرِ أن تُذْکَرَصریحاً.**»[2] صاحب الطرازنیز در قرن هشتم، پس از ذکر معنی لغوی «تلمیح»،آن را از انواع صنایع بدیعی شمرده و ضمن دادن تعریف کاملتری از این اصطلاح، قید سبک بودن و گذرا بودن این اشاره را به نحوی دیگر یادآور شده است: «**...وفی مصطلَح علماءِ البیانِ هُوأن یُشیرَ المتکلّمُ فی اثناءِ کلامِهِ ومَعاطفِ شعرِهِ اوخُطَبِهِ الیٰ مَثَلٍ سائرٍ اوشعرٍ نادرٍ**

---

۱) المعجم، ص ۳۷۷. ۲) التعریفات، ص ۶۹. همان تعریف با اختلافی در لفظ در کتابهای دیگر بلاغی دیگر آمده است:

ــ الایضاح، ج ۲ ص ۴۲۶،

ــ شرح المختصر، ص ۲۲۳،

اوقصّةٍ مشهورةٍ فیُلمّحُها فیوردُها لتکونَ علامةً فی کلامِهِ وکالشّامةِ فی نظامِهِ.»[۳]

بنابراین تلمیح به عنوان یکی از صنایع بدیعی، عبارت از اشاره کردن به مثل سائر یا شعر نادر یا داستان مشهوری در ضمن کلام است. در این تحقیق، کلامْ غزلیات مولوی است و تلمیح محدود به اشاره‌هایی است که در این غزلها به داستان پیامبران رفته است.

---

۳) الطراز، الجزء الثالث، ص ۱۷۱.

۲. داستان پیامبران در شعر درباری

زمانی که شعر فارسی روی به شکفتن نهاد و کم کم رنگ و بو و طراوت گرفت بیش از سه قرن می گذشت که ایرانیان با دین اسلام و کتاب آسمانی قرآن آشنا شده بودند. این زمان کافی بود که، همراه با فرهنگ اسلامی، داستان پیامبران نیز رفته رفته در ذهن اهل علم و بعد توسط آنان در اذهان بسیاری از مردم رسوخ کند و بخشی از ذهنیات آنان را تشکیل دهد. شاعران درباری، وقتی دراواخر قرن چهارم و قرنهای پنجم و ششم هجری در ضمن قصاید خود و درکنار اساطیر ایرانی به داستان پیامبران اشاره می کردند، اطمینان داشتند که مخاطبانشان مفهوم این اشارات را درمی یابند. در بارهٔ کیفیت کاربرد تلمیح درشعر قرن چهارم هجری، به سبب از میان رفتن اغلب شعرها، نمی توان قضاوت درستی کرد. اما شعر اواخر قرن چهارم و قرن پنجم هجری می تواند چگونگی این امر را تا حدی بنماید.

اشارهٔ شاعران به داستان انبیا ، در آغاز، محدود به برجسته‌ترین و مشهورترین اعمال وحوادث زندگی و بارزترین و خارق‌العاده‌ترین صفات و خصوصیات شخصی و قدرتهای معجزه‌آفرین پیامبران است. با آنکه در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری کتب متعددی در تفسیر قرآن نوشته شده و حتی کتاب جامع‌البیان فی تفسیرالقران محمدبن جریر طبری در عهد سامانیان به زبان فارسی ترجمه شده‌بود[1]، اما درشعر شاعران اواخر قرن چهارم و قرن پنجم و بسیاری از شاعران قرن ششم هجری اشاره به داستان پیامبران از محدودهٔ اشارات موجز قرآن کریم در این زمینه فراتر نمی رود. تنوّع در محدودهٔ همین اشارات موجز بستگی به میزان و وسعت اطلاعات شاعر از علوم متداول عصر، از جمله و بخصوص قرآن و حدیث و تفسیر، دارد.

بنابراوضاع سیاسی و اجتماعی، تلمیح درشعر درباری این قرون اغلب یکی از وسیله های اغراق در مدح ممدوح است. این اغراق از طریق تشبیه و مقایسهٔ ساده میان افعال

---

۱) تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱ صص، ۷۰ و ۷۱.

و اعمال و اخلاق ممدوح و پیامبر صورت می گیرد و ازهرگونه مفاهیم ثانوی و استعاری و رمزی عاری است و مراد شاعر، در سطح معنی حقیقی کلمات، آشکارومفهوم است. این کیفیتِ کاربردِ تلمیح البته طبیعی و ناشی از سرشت شعر تبلیغاتی، آسان پذیری اذهان مخاطبان، و جهان‌بینی ناشی از نیازمندی شاعران به فرمانروایان مستبد و قدرتمندان است. این همه نیز خودناشی از جوّوجریان سیاسی و اجتماعی حاکم بر عصر است.

تلمیح در زمینهٔ داستان پیامبران، در شعر این دوره، چنانکه گفتیم، اغلب در خدمت مدح اغراق آمیز ممدوح است، امّا گاهی نیز در تشبیبها و تغزّلات آغاز قصاید در خدمت توصیف طبیعت و معشوق و احوال عاطفی شاعر قرار می گیرد.

در آن مقدار شعرکه از عنصری (متوفی ٤٣١ هـ) باقی مانده است، دو بار به نام یوسف (ع) اشاره شده است. مایهٔ تلمیح یکی بوی پیراهن یوسف است که نابینا را بینا گردانید و دیگری لطافت و خرمی ناشی از حسن یوسف. تلمیح اوّل در خدمت وصف لطافت هوای پاییز و تلمیح دوم در خدمت وصف لطافت و خرمی معشوق قرار گرفته است.[2] در همین اشعار عنصری به داستان موسی (ع) درهفت بیت اشاره شده است. مایهٔ تلمیح قرار گرفتن کوه برسرقوم موسی درهوا، گذشتن موسی از نیل و غرق فرعون و فرعونیان، معجزهٔ دست موسی که در جَیْب می کرد و سپید و درخشان بیرون می آورد، اژدها شدن عصای موسی و اَوْباریدن جادوی جادوان فرعون است. همهٔ تلمیحات در ارتباط با مدح ممدوح و شجاعت وی در جنگ و لشکرکشیهای اوست[3].

در دیوان عنصری اشاره‌ای به حضرت آدم (ع) نیست، اما فرخی (متوفی ٤٢٩ هـ) دوازده بار به نام آدم (ع) و داستان وی اشاره دارد. از این دوازده بار، تنها در دو مورد به گوشه هایی از داستان آدم برمی خوریم: یکی جداشدن و تبعید آدم از بهشت است که شاعر حال خود را در دورماندن و جداماندن از درگاه سلطان به جداماندن آدم از بهشت تشبیه می کند[4]؛ و دیگر عریان شدن آدم است بعد از گناهِ خوردن گندم، که درخت شکفته پس از ریختن برگ و بارش بدان تشبیه شده است[5]. درموارد دیگر، مایهٔ اصلی تلمیح قدمت و تقدّم زمانی آدم بر بنی آدم است؛ و جز یک مورد، که درآن تلمیح برای وصف اغراق آمیز کهنگی باده به کار رفته،[6] در بقیهٔ مواردوسیلهٔ مدح مقرون به اغراق ممدوح است[7].

---

۲) دیوان عنصری، صص، ۷۳، ۱۸۶ ۳) همان کتاب، صص ۶۳، ۷۹، ۹۸، ۱۱۳، ۱۷۶. ٤) دیوان فرخی، ص ۲۶۸. ۵) همان کتاب، صص ۱۱، ۲۹۸. ۶) همان کتاب، ص ۲۰۱. ۷) همان کتاب، صص ۲، ۷۰، ۱۱۷، ۱۸۲، ۲۳۰، ۲۳۸.

در دیوان فرخی، همچنین در هفت بیت به نام موسی و داستان او اشاره رفته است که جملگی در ارتباط بامدح ممدوح است. مایهٔ تلمیح در اینجا نیز محدود است به معجزهٔ گذشتن موسی از نیل[۸]، و اژدها شدن عصا در دست وی[۹]. در سه بیت دیگر از این هفت بیت اشاره به حادثهٔ مخصوص دیده نمی شود. در آنها فقط خشم ممدوح چون خشم موسی است، و یکدلی ممدوحی دیگر با مِلِک از یکدلی هارون با موسی (ع) بیشتر است.[۱۰]

در دیوان عنصری، چنانکه گفتیم، دو بار به نام یوسف (ع) اشاره شده است، امّا به اسطورهٔ ایرانی بیژن، که از بعضی جنبه ها با داستان یوسف شباهت دارد، اشاره ای نیست. در دیوان فرخی به داستان یوسف (ع) یک بار درارتباط با ممدوح اشاره رفته است و در مقابل، شش بار نام بیژن و حوادث مربوط به سرگذشت او آمده است. در سه بیت حاوی تلمیحات مربوط به بیژن، فرخی به حادثهٔ خاصی از داستان وی اشاره ندارد و تنها او را به عنوان مظهر شجاعت مشبهٌ به قرار می دهد. اما در سه بیت دیگر، به جنگ بیژن با گرازان، افتادن او در چاه و نجاتش به دست رستم اشاره می کند.

در شعر اواخر قرن چهارم و قرنهای پنجم و ششم هجری، اساطیر ایرانی در کنار داستانهای پیامبران به عنوان تلمیح به کار می رود ومقصود ازکار برد آنها و کیفیت آن به گونه ای است که در موردْ داستان پیامبران متذکر شدیم. امّا کاربرد اساطیر ایرانی رو یهمرفته در مقایسه با استفادهٔ تلمیحی از داستان پیامبران، هم از نظر تنوّع و هم از نظر تعداد، محدودتر است.

در دیوان منوچهری (متوفی ۴۳۲ هـ) سه بار نام آدم(ع) آمده است که در هر سه مورد، قدمت آدم یا آدم و حوا مایهٔ تلمیح در مدح اغراق آمیز ممدوح شده است[۱۱]. نام ابراهیم خلیل (ع) در بیتی، درکنار آزر پدر ابراهیم و اسحق پسر ابراهیم آمده است؛ در بیت بعد، به نام رستم و فریدون در ارتباط با کمند رستم و گرزفریدون برمی خوریم که همه وسیلهٔ مدح ممدوح شده اند.نام زال زرنیزدو بار آمده است: یک بار مادر زال زر به ابرمازندران تشبیه شده است که آن دختر سپید و این پسر سپید می زاید[۱۲]؛ و باردوم بیشی سلیمان پسر داود (ع) بر پدر با بیشی رستم پسر زال بر پدر مقایسه شده و مایهٔ تلمیح در جهت مدح قرار گرفته است[۱۳].

---

۸) همان کتاب، صص ۳۴، ۵۶، ۶۳. ۹) همان کتاب، ص ۱۷۷. ۱۰) همان کتاب، صص، ۲۳۹، ۲۸۸. ۱۱) دیوان منوچهری، صص ۱۲، ۱۷، ۱۴۳. ۱۲) همان کتاب، ص ۶۶.
۱۳) همان کتاب، ص ۱۶۵.

به نام یوسف (ع) سه بار اشاره شده است: بچهٔ تاک به رخ یوسف و به بوی خوش بلقیس است؛ و باغ و راغ و دشت پراز گلها و گیاهانی است که یکی چون یوسف چاهی و یکی چون یعقوب و یکی چون ایوب و یکی چون موسی است؛ آبدان چون دیدهٔ یعقوب پراز اشک، و شاخ ارغوان از گلهای ارغوان چون رخ یوسف سرخ، و ابرتیره چون دل فرعون سیاه، است.[۱۴] تأثر عاطفی منوچهری از زیبائیهای طبیعت و حس زیبایی شناسی وی و نیز نیروی تخیل و نگرش دقیق و عمیق او به پدیده های طبیعی سبب شده است که گذشته از مدح اغراق آمیز ممدوحان از داستان پیامبران و نیز اساطیر ایرانی در توصیف طبیعت و احوال عاطفی خویش فراوان بهره گیرد و به استفاده از تلمیح در این زمینهٔ خاص غنا و تنوع فوق العاده ببخشد. تصویر محسوس و زیبایی که وی با وصف شب وبیان تأثر عاطفی خود، با استفاده از مایهٔ اساطیری بیژن و چاه و منیژه ، آفریده است در ادبیات فارسی و درحد خود بی نظیر است:

شبی چون چاه بیژن تنگ و تاریک چو بیژن درمیان چاه اومن
ثریا چون منیژه برسرچاه دوچشم من بدو چون چشم بیژن[۱۵]

منوچهری همچنین از شش مورد تلمیح در ارتباط با نام موسی، سه مورد را به طبیعت و سه مورد را به مدح ممدوح اختصاص داده است. ممدوح، موسی است که شمشیری چون ثعبان دارد. اگر فرعون سحرهٔ خود پیش آورد تا رسن ورشته را مار بنمایند، مار موسی همهٔ سحر و سحره را می بلعد. ممدوح که سهم اسفندیار و عدل نوشیروان دارد، برخلاف موسی که هم از آغاز از شبانی به پیغمبری می رسد، بعمد درآخر پس از ریاست به صاحبقرانی می رسد[۱۶]. انگور پس از آنکه در خم می رود، از خم چون کف موسی در کوه طور درخشان بیرون می آید. طفل عاجگون قطرات باران که ازشکم ابرتیره بیرون می آید، چون کف موسی سپید و درخشان است. در باغ، موسیجه موسی را بانگ می کند[۱۷]

در دیوان قطران (متوفی ٤٦٥ هـ)داستان پیامبران و نیز اساطیر ایرانی یکسره در خدمت

---

۱٤) همان کتاب، صص ۲۰۱، ۱۳۳.
۱۵) همان کتاب، ص ٦۲. (برای آشنایی با داستان بیژن که برجسته ترین حوادث آن جنگ با گرازان وحشی، عشق منیژه و زندانی شدن در چاه توران و سپس نجاتش به دست رستم است ← شاهنامه، ج ۳ و ٤ (چاپ بروخیم، ص ۱۰٦۵ به بعد)
۱٦) همان کتاب، صص ۱۹۱، ۱۱۸.
۱۷) همان کتاب، صص ۳۹، ۱۳۳، ۱۸۳.

مدح اغراق آمیز ممدوح است و گاهی نیز وسیلهٔ وصف معشوق قرار گرفته است. مایهٔ تلمیح همان خصوصیات و حوادث برجستهٔ شخصی چهره‌ها و سرگذشت آنان است. ابلیس اگر خبر داشت که از نژاد آدم کسی همچون ممدوح شاعر آفریده خواهد شد، صدبار در مقابل او خم می شد و سر برخاک می سود. از زمان آدم تاکنون و ازاکنون تا روز محشر، جهانگیری چون ممدوح نیامده و نخواهد آمد[۱۸]. در دیوان قطران نه بار به نام ابراهیم خلیل اشاره شده است. از این نه بار هشت بار در ارتباط بامدح ممدوحان است. مایهٔ تلمیح در دومورد گلستان شدن آتش نمرود برخلیل[۱۹] و در پنج مورد خصوصیات اخلاقی حضرت ابراهیم یعنی طاعت از ایزد، پارسایی، و خوش سخنی و مهماندوستی و عقل خلیل است[۲۰]؛ دو مورد دیگر مربوط به عید خلیل و عید قربان است.[۲۱] در این دیوان همچنین نوزده بار نام یوسف آمده است که در ده مورد مایهٔ تلمیح حسن یوسف[۲۲] و در بقیهٔ موارد افتادن وی به چاه، از چاه به تخت رسیدن و بازگشت بینایی یعقوب بر اثر وصال یوسف است[۲۳]. گذشته از این موارد، قطران در یک مورد نیز تلمیح به جوان شدن مجدد زلیخا با دعای یوسف دارد که در تفاسیر آمده است و در داستان یوسف در این باره توضیح خواهیم داد:

آرزوی یوسف گمگشته مر یعقوب را　　دیده بگرفت از گرستن درجدایی زارزار
چون زلیخا، بازبرنا گردم ازدیداردوست　　بازچون یعقوب، بینا گردم از پیوندیار[۲۴]

در دیوان قطران دو بار نیز نام بیژن آمده است که به داستان گرازکشی اوونیزنجاتش به دست رستم از چاه تور اشاره رفته و درهر دومورد تلمیح در خدمت مدح اغراق آمیز ممدوح است. به موسی و داستان وی پانزده بار در دیوان قطران اشاره شده که اغلب-جزدوسه مورد-در جهت مدح است. مایهٔ تلمیح جنبه های مشهور داستان یعنی معجزهٔ دست و عصای او، آتش جستنش در کوه و بیابان و گذشتن وی از نیل است[۲۵]. آنچه در این مورد تازگی دارد ذکر چشمه پیدا کردن موسی است از سنگ و اینکه ممدوح نیز اگر بخواهد می تواند از سنگی دجله و جیحون روان کند[۲۶].

---

۱۸) دیوان قطران تبریزی، صص ۲۳۲، ۱۲۹. ۱۹) همان کتاب، صص ۷۸، ۱۲۱. ۲۰) همان کتاب، صص ۲۰، ۱۴۴، ۱۷۵، ۲۰۷، ۲۱۴. ۲۱) همان کتاب، صص ۳۸، ۵۱. ۲۲) همان کتاب، صص ۷۳، ۲۲۵، ۲۷۹، ۲۸۷، ۳۲۲، ۳۴۲، ۳۷۳، ۴۷۶، ۵۰۷، ۵۱۶. ۲۳) همان کتاب، صص ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۵۸، ۲۳۰، ۲۸۳، ۵۰۸. ۲۴) همان کتاب، صص ۱۵۸ ۲۵) همان کتاب، صص ۱۸، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۷۲، ۳۲۸، ۳۴۱، ۳۴۸، ۱۲۱... ۲۶) همان کتاب، ص ۸۴.

در شعر دربـاری تـا قـبـل از قرن هفتم، استفاده از داستان پیامبران در تلمیح کم و بیـش مشابه همین نمونه هایی است که ذکر کردیم. اگرچه گاهی شخصیت شاعر و علایق روحی و قوّت تخیل وی نسبت استفاده از اساطیر ایرانی و داستانهای پیامبران را در شاعری درمقـایسه با شاعر دیگر متفاوت می کند و سبب تنوّع در تصویر و مایه های تلمیح می گردد، اما در مجموع، از جنبه های برجسته و مشهور اساطیر و داستان پیامبران، در تصویرهایی ساده و مفهوم و درجهت مدح اغراق آمیز ممدوح، استفاده می شود.

در **دیوان مسعود سعد** (متوفی ۵۱۵ هـ)، در حبسیّات حاوی مدحْ ده بار نام آدم آمده که سه بار آن هـمـراه بـا حـوّا ذکـر شـده اسـت. در نـه مورد از ایـن موارد، به هـیـچ حـادثـه‌ای از داسـتـان آدم اشـاره نـمـی شود. مایهٔ اصلی همهٔ این تلمیحات این است که آدم اصل بنی آدم است ومـمـدوحْ آدمْ کـمـال (به کمالِ آدم) است و اصل و نفس اومایهٔ فخر و شرف آدم و حواست. یـگانه بیتی که به گوشه‌ای از داستان آدم اشاره دارد در ارتباط با خود شاعر است که بـه طـور ضمنی به آدم تشبیه شده است،از این نظر که بدسگالی چون ابلیس انگیزهٔ بیرون شدنـش از خـلـدِدرگاه ممدوح شده است[۲۷]. از شش بارتلمیح به نام ابراهیم خلیل، سه بارش مربوط بـه بـی اثر بودن آتش در وی است[۲۸] و سه مورد دیگر اشارهٔ خاصی به داستان ندارد. نـام مـوسی نوزده بار در قصاید مسعود آمده است. مایهٔ تلمیح در پنج مورد گذشتن موسی از نیل است[۲۹]، در سه مـورد عـصا و اژدها[۳۰] و در سه مورد معجز درخشندگی دست[۳۱]؛ هشت مورد دیـگـر اشـارهٔ خـاصـی بـه سرگـذشـت مـوسی ندارد. ممدوح در رزم، درکوشش، در پاکی و درجـانـسـتـانـی، چون موسی است. از این نوزده تلمیح هفده تلمیح در ارتباط با مدح ممدوح است. یک تلمیح در ارتباط باطبیعت که در تصویر نسبتاً زیبایی به کار رفته است:

هـر روز بـامـداد بـر ایـن کـوهـسـارتـنـد ابـری بـه سـان طـور زیـارت کـنـدمـرا
بـرقـی چـودست موسی عمران به فعل و نور آرد هـمـی پدیـد ز جـیـب هـوا صـبـا[۳۲]

و تـلـمـیـح دیـگر در ارتباط با مضمونی رکیک است که نشانهٔ بی احترامی مسعود به

---

۲۷) **دیوان مسعود سعد**، ص ۳۸. ۲۸) همان کتاب، صص ۲۷، ۱٤۱، ٦۱٦.
۲۹) همان کتاب، صص ۲۷، ۱٤۱، ۳۷۲، ٤٤۲، ٦۱٦. ۳۰) همان کتاب، صص ۳٤۵، ٦۱۱، ۷۲٦. ۳۱) همان کتاب، صص ۱، ۲۹۹، ۳۸۰. ۳۲) همان کتاب، ص ۱.

این داستانهاست[۳۳]. در ارتباط با یوسف، در دیوان مسعود پنج تلمیح آمده است. در دو تلمیح، که با مدح ممدوح مربوط است، اشاره ای به داستان نیست، وفقط ممدوح درکمال وحسن به یوسف تشبیه شده است[۳۴]. در سه تلمیح دیگر به گرگ و افتادن یوسف در چاه و عشق زلیخا اشاره شده است. شاعر در ارتباط با زندانی شدن در عین بیگناهی و به اتهام واهی، خود را به گرگ یوسف تشبیه می کند که بخیره بر او بهتان نهاده اند:

والله که چو گرگ یوسفم والله / بر خیره همی نهند بهتانم[۳۵]

شرایط خاص زندگی مسعود سعد، که بخش عظیمی از عمرش را درزندان گذراند، و تأثرات ناشی از این وضع سبب شده است که تلمیحات شعر او در زمینهٔ تغزل هم رنگی خاص به خود بگیرد. اینکه او در چاه و زندان اسیر است شباهت میان او و یوسف را سبب می گردد، و وقتی موضوع عشق و معشوق پیش می آید، باقرار دادن معشوق در مقام زلیخا این شباهت بیشتر می شود. در ارتباط با معشوق، چاه و زندانِ مسعود در عین آنکه چاه و زندان واقعی است، چاه و زندان هجر و جفای معشوق نیز هست.

در چاه چو معشوقِ زلیخایم ازین عشق / ای خوبی تو خوبی معشوق زلیخا[۳۶]
اگر تو داری حسن و ملاحت یوسف / چرا چو یوسف من مانده ام زعشق به چاه[۳۷]

مسعود در ارتباط با معشوق، در زمینهٔ شعر تغزلی، خود را به یوسف تشبیه می کند، اما بیرون از این زمینه، شخصیت نظامی و خوی جنگاوری وی سبب می شود که خود را بیژن افتاده در تک چاه و زندان ببیند. دریازده مورد که نام بیژن در دیوان مسعود آمده است مایهٔ تلمیح در چهار مورد افتادن بیژن به چاه[۳۸] و در دومورد جنگ با گراز است[۳۹]؛ در بقیهٔ موارد مایهٔ تلمیح تنها شجاعت بیژن است. جز دومورد که تلمیح توصیف حال خود شاعر است، بقیهٔ تلمیحات با مدح ممدوح پیوسته است؛ دو موردی هم که حال و وضع او را تصویر می کنند، یکی بیت زیر است:

به سان بیژن درمانده ام به بندبلا / جهان به من بر تاریک چون چه بیژن[۴۰]

و بیت دیگر ازشعر موثر و جذاب و دل انگیزی است که شاعر درخطاب به وطن

۳۳) همان کتاب، ص ۶۱۱. ۳۴) همان کتاب، صص ۵۱۶، ۵۲۲. ۳۵) همان کتاب، ص ۳۵۳. ۳۶ و ۳۷) همان کتاب، صص ۱۷، ۳۹۴. ۳۸) همان کتاب، صص ۳۸۸، ۳۹۲، ۴۹۱، ۴۹۳. ۳۹) همان کتاب، صص ۳۸۵، ۵۰۵. ۴۰) همان کتاب، ص ۳۸۸.

خود، لاهور، سروده است:

نفرستیَم پیام و نگویی به حسن عهد / کاندر حصار بسته چو بیژن چگونه ای[۴۱]

در قصاید انوری، شاعر مشهور نیمهٔ دوم قرن ششم، هیچ تازگی در زمینهٔ تلمیح به داستان پیامبران دیده نمی شود. همان جریانی که برشعر شاعران پیش از وی حاکم است، در شعر او نیز به چشم می خورد. بیگناهی گرگ در داستان یوسف و متهم کردن دروغین او به دریدن یوسف ومقایسه کردن آن با خویش،همچنانکه مسعود سعدنیزبرای بیان وضع و حال خودتصویری ازآن به دست داده بود، دردیوان انوری نیز، دو باردرهمان زمینه، مایهٔ تلمیح قرار گرفته است[۴۲]. موضوع تازه ای که در دیوان انوری برای مایهٔ تلمیحی عصا و اژدها عنوان شده است، کلک یا قلم ممدوح است که در شش مورد به عصای موسی تشبیه شده است[۴۳].

اغراق در قدرت نمایی کلک ممدوح در اشعار سوزنی (متوفی ۵۶۹ هـ) نیز زمینه ای برای ایراد تلمیح شده است. در اینجا، هم از مایهٔ اژدها شدن عصا و هم از مایهٔ عصا زدن موسی برسنگ و روان گشتن چشمه استفاده شده و هردو مورد در طی یک قصیده در مدح فضل بن عمران آمده است:

چوموسی بن عمران به چوبی زکلکی / نمایدبه هرکارصدگونه برهان
به ثعبان صفت کلک خودبازگیرد / همه ساحریهای ارباب دیوان...
به یک سنگ برارچه موسی عصازد / کزان شدروان چشمه هادربیابان
چوفضل بن عمران به کاغذبرد کلک / زاحسانش باردبه صدشهرباران[۴۴]

در محدودهٔ مثالهایی که آورده ایم، در دیوان سوزنی، هم از نظر موضوعی که تلمیح در خدمت آن است و هم از نظر خود تلمیح مایه، گاهی تنوّع و تازگی به چشم می خورد؛ اگرچه این تنوّع و تازگی چندان نیست که بتوان از این نظر برای شعر سوزنی تشخّصی نسبت به دیگر شاعران همعصر یاقبل از او قایل شد. سوزنی در بیتی خاطر خود را به سوزنی که باآن چاه می کند و مدح ممدوح را به یوسف تشبیه می کند که از نظر قراردادن مایهٔ داستان پیامبران به عنوان مشبّهٌ‌به برای مفاهیم غیر محسوس و انتزاعی تازگی دارد، اگرچه بازهم

---

۴۱) همان کتاب، ص ۴۹۳. ۴۲) دیوان انوری، ج ۱، صص ۴۱۲، ۴۷۲. ۴۳) همان کتاب، صص ۳۵، ۶۳، ۱۷۶، ۳۳۱، ۳۵۶، ۴۸۸. ۴۴) دیوان سوزنی ص ۲۱۷.

تلمیح در خدمت مدح است:

چاه کند از سوزنِ خاطر حکیم سوزنی / تا بر آمد یوسفِ یعقوبِ مدح تو ز چاه[۴۵]

و در بیتی دیگر مناجاتی را که از میان جان و بصدق درحق ممدوح ابراز می دارد به یوسفی که از چاه در می آورد تشبیه می کند.[۴۶]

موضوع تازهٔ دیگری که سوزنی مناسب بامایهٔ تلمیحی یوسف، در ارتباط با یازده برادرش، کشف کرده است، عزت و فرخندگی یک ماه خاص از سال نسبت به یازده ماه دیگر است. ماه مورد نظر برای سال، که به منزلهٔ یعقوب است و دوازده پسر دارد، در حکم یوسف نسبت به پسران دیگر است:

براهل دین سحروشام این همایون ماه / زیکدگر متبرک‌ترند و میمونتر
مهی است فرخ یعقوبِ سال رایوسف / عزیزگشته بریازده برادر وسر[۴۷]

همین تصویر و مضمون باردیگر درمورد ماه رجب نیز تکرار شده است[۴۸].

•

چنانکه در سخن از سوزنی اشاره کردیم، مایه های تلمیحی در شعر رفته هم کمی تنوّع می پذیرد و هم گاه گاه بامفاهیم انتزاعی مقایسه می شود. در دیوان اثیرالدین اخسیکتی (متوفی ۵۷۰ هـ)، ضمن مدح ممدوح، ترکیبهای «موسیِ سخا» و «اژدهای نطق» در ارتباط با داستان موسی آمده است:

صدرا روا مدار که درعهد درس تو / بوالقاسمی خریطه کشد پیش بولهب
دست طلب درازکن ای موسی سخا / تااژدهای نطق پدیدآیدازخشب[۴۹]

همچنین با استفاده ازمضمون «یوسف و چاه»، شاعردروصف حال خویش، زبان را یوسف فکر و خاموشی را برای زبان به منزلهٔ چاه تصور کرده است:

بیانم دختر بکرست و گویایی بر او حجله / زبانم یوسف فکرست و خاموشی بر او زندان[۵۰]

در جای دیگر، بااستفاده از همین مضمون، نظر سیارهٔ چرخ، رسن آور برای شاعر

---

۴۵) همان کتاب، ص ۲۶۸. ۴۶) همان کتاب، ص ۱۸۵. ۴۷) همان کتاب، ص ۱۰۱.
۴۸) همان کتاب، ص ۳۸. ۴۹) دیوان اثیرالدین اخسیکتی، ص ۳۷. ۵۰) همان کتاب، ص ۲۴۰.

شده است که چرخ دولابیش چون یوسف به چاه افکنده است:

چرخ دولابیم افکنده چو یوسف در چاه / وای سیارهٔ او کز نظر آرد رسنم[۵۱]

در دیوان اخسیکتی در حوزهٔ تلمیح به داستان پیامبران، تشبیه به صورت ترکیب اضافی، غیر از «موسی سخا» و «اژدهای نطق» که یاد کردیم، باز هم وجود دارد. در چاه زنخدان معشوق، دلهای چون یوسف (یوسف دلها)، هزار هزار گم شده‌اند:

یوسف دلها نه یکی صد هزار / گم شده در چاه زنخدان اوست.[۵۲]

در ارتباط با داستان بیژن و افتادنش در چاه، که مایهٔ مشترکی است در این داستان و داستان یوسف، ترکیب «چاه آز» نیز در زمینهٔ مدح ممدوح و احوال شاعر آمده است:

از نشیب چاه آزم بر سپهر ماه برد / رستم توران گشای این لطف با بیژن نکرد[۵۳]

این ترکیبهای تشبیهی ترکیبهای استعاری را نیز به دنبال می آورد. خورشید «یوسف سماوی» است که صبحگاهان نور رخ خویش را از چاه تاریک به بیرون می افشاند.

نور رخ یوسف سماوی / پرتاب زد از مقعر قیر.[۵۴]

در وصف شب و پیدا شدن ماه و اختران بر پردهٔ قیرگون آسمان، اخسیکتی از مایهٔ تلمیحی تازه‌ای استفاده می کند. مضمون این تلمیح به کودکی موسی و کشیدن ریش فرعون مربوط می شود:[۵۵]

نور در ظلمت اوفتاد چنانک / دست موسی به لحیهٔ فرعون.

بهره گیری از داستان پیامبران در شعر خاقانی (متوفی ۵۹۵ هـ)، از نظر کمّی و کیفی، تحوّل وتنوّع چشمگیری پیدا می کند. فرهنگ لغوی وسیع، آشنایی همه جانبه با علوم عصر، زندگی پرماجرا و پرازنیش و نوش، همراه با تخیلی نیرومند، شعر خاقانی را گذشته از تنوّع ادبی و تنوّع مضمون و تصویر، شعری زنده و با روح کرده است. در دیوان خاقانی حضور

---

۵۱) همان کتاب، ص ۴۳۶. ۵۲) همان کتاب، ص ۳۲۸. ۵۳) همان کتاب، ص ۱۰۶.
۵۴) همان کتاب، ص ۱۶۹. ۵۵) همان کتاب، ص ۲۶۹؛ این مضمون را با اندکی اختلاف، پیش از اخسیکتی، ناصرخسرو ساخته است. ← دیوان ناصرخسرو، ص ۱۴۹.

روح شاعری را می بینیم که در محدودهٔ عصر خویش درگیری وسیعی بازندگی وزیرو بم آن دارد. او از یک سو با دربار و بزرگان درباری ارتباط دارد و مجالس عیش و عشرت را تجربه می کند و از سوی دیگر زهد و عزلت را در ارتباط با صوفیه و جانبداری از طریقت آنان می آزماید. دردین تعصّب می ورزد و سفر پررنج و مشقت حج را دو بار طی می کند و درستایش کعبه و مدح پیامبر اکرم (ص)، عشق و علاقهٔ بسیار خویش را به حضرت رسالت و خانهٔ خدا و دین اسلام آشکار می گرداند. دررثای بزرگان مرثیه می سراید و غم و اندوه خویش را در مرگ زن و فرزند وغم خویش، در مرثیه های پرسوز و گداز، تصویر می کند. به زندان می افتد و تألمات روحی و غربت و تنهایی آن را در حبسیات خویش رنگ می بخشد. باحاسدان و دشمنانی که به شعریا جاه و مقام علمی وی حسد می ورزند در می افتدو به هجوونکوهش آنان می پردازد. ازشراب وعشق و وعظ وحکمت وزهدوتوکل وعزلت دم می زندوصبح وشب و بهار ومجالس شرابخواری راوصف می کندو برای بیان احوال و عواطف و اندیشه های خویش از همهٔ پدیده های محسوس و غیر محسوس و از جمله دانش خود در زمینه های مختلف بهره می گیرد. در کنار همهٔ این پدیده ها، از داستان پیامبران و اساطیر ملی و داستانهای مشهور و مردمی نیز در تصویر آن همه مضامین و موضوعهای مختلف، با تنوّع و وسعت بسیار، استفاده می شود.تنوّع مایه های تلمیحی درحوزهٔ داستان پیامبران، چنانکه اشاره کردیم، ناشی از وسعت اطلاعات خاقانی در زمینهٔ قران و تفسیر و حدیث و تنوع مضمونهای شعری و نیروی تخیّل وی است.خاقانی، برخلاف شاعران پیش از خود که از داستان آدم در محدودهٔ بسیار تنگی برای ایراد تلمیح استفاده می کردند، ازمایه های متنوّع‌تری استفاده می کند. موضوع تلمیح نیز در آثار او به مدح ممدوح محدود نمی گردد و موضوعهای دیگری ــ مثل مدح پیامبر اکرم (ص)، شکایت ازجهان، عزلت گزینی و قناعت و ترک طمع، مباهات برحاسدان، و صف شمشیر ممدوح و وصف می و زیبایی معشوق ــ را نیز در بر می گیرد. مثلاً مضمون «هبوط آدم از بهشت به سرزمین هند» را پس از گناهِ خوردن گندم ــ که در تفاسیر آمده است ــ وسیله ای برای تصویر بلندی قدر و برتری خود برحاسدانی ساخته است که برسخن او حسادت می ورزند. او خود را در مقابل بیخردانی که چون «مردم گیا»، درچین صورت و ظواهر، خمیده قامت و حقیر می نمایند، «آدم» راست قامت «هندِ معنی» می شمارد:

من همی درهند معنی راست همچون آدمم / و ین خران درچین صورت گوژچون مردم گیا [۵۶]

از همین مایه، با اشاره به روایتی در بارهٔ شمشیر حضرت علی بن ابی طالب ــ

۵۶) دیوان خاقانی، ص ۱۸.

علیه‌السلام ــ که جبرئیل آن را از بهشت می آورد، برای وصف اغراق آمیز تیغ ممدوح استفاده شده است.

دورها بوده در زمین بهشت ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ تیغ خیدر برادر تیغش
این به هند اوفتاد و آن به عرب ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ زان به هند ست مفخر تیغش
همچو آدم به هند عورافتاد ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ مانده پوشیده اختر تیغش
برگ انجیر برتنش بستند ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ سبز از آن گشت منظرتیغش[۵۷]

در جای دیگر، باز تیغ وغلاف آن در ارتباط با گوشه‌ای از داستان آدم توصیف شده است. آهن تیغ ممدوح همسال آدم است، غلافش حلّه‌ای است که آدم در بهشت به تن داشت، و نقطهٔ مروارید بر این غلاف شیر حوّاست که برحلهٔ آدم ریخته است[۵۸].

در چگونگی فریب آدم به وسیلهٔ ابلیس در بهشت، که منجر به رانده شدن آدم از بهشت می گردد، مار و طاووس نیز نقشی دارند. خاقانی با استفاده از همین مایهٔ داستانی، ضمن مراعات نظیردر عناصر این حادثه، در غزلی به وصف معشوق پرداخته است:

هست از پری رخساره‌ای درنسل آدم شورشی ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ شور بنی آدم همه زان روی گندم گون نگر
باغیست طاووسی رخش، ماریست افسونگر دراو ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ شهری چومن بنهاده سر برخط آن افسون نگر[۵۹]

خوردن گندم و بیرون شدن از بهشت مایهٔ مقایسهٔ شاعر با حضرت آدم شده است ـ شاعری که تصمیم گرفته است عزلت اختیار کند و بترک طمع گفته قناعت ورزد تا طمع آب و نان همت و آزادگیش را درهم نشکند و او را بیش در دوزخ ننگ و حقارت و دنائت زمینگیرنکند:

تاچندنان ونان که زبانم بریده باد ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ کاب امیدبردامیدعطای نان
آدم برای گندمی ازروضه دورماند ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ من دورماندم ازدرهمت برای نان
آدم زجنت آمدومن درسقرشدم ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ اواز بلای گندم ومن از بلای نان[۶۰]

پدید آمدن حوّا از پهلوی آدم، آنگاه که در بهشت خفته است، مایهٔ تلمیحی تازه‌ای است که خاقانی از آن در ستایش ممدوح استفاده می کند؛ ممدوح را از پشتی همتْ ملکت به دست می آید، همچنانکه از پهلوی آدم حوّا ظاهر می شود[۶۱]. خاقانی در شعر خود گاهی از

۵۷) همان کتاب، ص ٤۸۸. ۵۸) همان کتاب، ص ۳۸۱. ۵۹) همان کتاب، ص ۶۲۰.
۶۰) همان کتاب، ص ۳۱٤. ۶۱) همان کتاب، ص ۱۲.

مایه‌های داستانی مهجوری در ارتباط با داستان آدم استفاده کرده است. از آن میان، یکی اشاره به یأجوج و مأجوج است که بنا به قولی از نطفهٔ حضرت آدم، به هنگام احتلام او، در وجود آمدند[۶۲]. خاقانی دشمنان ممدوح[۶۳]را از ابلیس به گاه مستی می داند همان‌طور که یأجوج و مأجوج از نطفهٔ آدم به گاه احتلام بودند[۶۴]. اشارهٔ دیگر مربوط به مسیح است که از عطسهٔ آدم نتیجه شده است[۶۵]. خاقانی هم در ضمن اغراق در مدح ممدوح و هم وصف خاصیت می از این مضمون استفاده کرده است[۶۶]. بقیهٔ اشاره‌هایی که به داستان آدم شده است بیشتر مبتنی برنام آدم و نیز حوّاست و اشارهٔ خاصی به گوشه هایی از داستان آنها ندارد و یا اگر دارد اغلب همان مضمونهای مشهور است که شاعران دیگر نیز به کار برده‌اند. گوهر کمال ممدوحْ مصباح جانِ آدم است که خورشیدِ اثر آن را در ششهزار سال پخته است. پدر همتِ ممدوح آدمی دیگر و مادر سخایش حوایی دیگراست. ممدوح مهدیِ دجال کش و آدمِ شیطان شکن است[۶۷]... شاعر اگر پیامبر (ص) را در خاک سرندیب مدح کند، از خاک آدمْ و حوا کوثر برمی آورد. آنجا که اسرافیلِ دعوتِ حضرت محمد (ص) دم به دعوت گشود، پیر سرندیب، درزمان، دو باره جان بازیافت. ادریس در مکتب پیغمبر درس خوانده است و آدمْ شیرخوارِ گاهوارهٔ او بوده است. گیسوی حوّا پرچم منجوق و عطسهٔ آدم شیههٔ اسب پیامبر (ص) است[۶۸].

در استفاده ازداستان موسی نیز تنوع، هم در موضوع و هم در مایهٔ تلمیح، دیده می شود. خاقانی در کنار تربت مصطفی به یاد شروان و بلاهایی که در آنجا کشیده است می افتد. تحمل این محنتها و سختیها را ناشی از انس به عیال می داند و خود را با موسی مقایسه می کند که او نیز آتش جستن در وادی اَیْمَن و نیز شبانی در خدمت شُعَیْب را به خاطر صفورا، دختر شعیب، عهده‌دار شد و تحمل کرد[۶۹]. «اَرَنی» گفتن و خلع نعلین، تجّلی حق در طورسینا، درخت وشعلهٔ تجلّی که از آن برمی خیزد، ارتباط موسی با خضر و آب حیات و باسامری و گاو زرین، و گشودن چشمه ازدل سنگ[۷۰]، و نیز گذاشتن موسی در تابوت هنگام کودکی برای نجات از دست فرعون در شمار مایه های تلمیحی تازه‌ای است که خاقانی درکنار دیگر مایه های تلمیحی، از جمله ید بیضا و عصا و ثعبان، ازآنهابهره

---

۶۲) کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۴۲. ۶۳) شیخ الاسلام ابومنصور عمدة الدین حَفده. ۶۴) دیوان خاقانی، ص ۳۰۳ ۶۵ و ۶۶) دیوان خاقانی، صص ۳۸۲، ۵۲۰. ۶۷) همان کتاب، صص ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۶۱.

۶۸) همان کتاب، صص ۲۴۷، ۳۱۰، ۳۶۳. ۶۹) همان کتاب، ص ۱۰۰. ۷۰) همان کتاب، به ترتیب صص ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۳۸، ۳۷۲، ۵۷۷، ۲۴۲، ٤٦، ۲۰۹، ۲۹۹، ۳۶۹، ۷۱۵، ۸۷۳، ۸۹۳، ۹۰۷، ۱۳۰، ۳۲۲، ۳۹۸، ٤۲۰، ٤۲۷، ٤۲۸، ۷۸۲، ۲۹۹، ۲۱۰، ۲۵۷.

می گیرد. این مایه ها، چنانکه گفتیم، در خدمت موضوعهای متنوعی است، گاهی مدح قلم ممدوح:

گر گشادازدل سنگی ده ودوچشمه کلیم　　من بسی معجزازاین سان به خراسان یابم
ازده انگشت ودونوکِ قلم صدرامام　　ده ودوچشمهٔ حیوان به خراسان یابم[71]

و گاهی رثای ممدوحی دیگر:

دل ازهش رفت چون موسی وجان پیچید چون ثعبان / که مرد آن موسوی دستی که کلکش کرد ثعبانی[72]

و گاهی وصف صبح:

جام فرعونی اندرآر که صبح / دست موسی بر آرد از کهسار[73]

وگاهی وصف شراب، که خاقانی از شباهتها و نسبتهای میان آتش موسی و شراب و جامِ گاو شکلِ سفالی یا زرینِ مجالس شرابخواری و گاوِ زرین سامری برای ساختن تصویر بر اساس این تلمیحات استفاده می کند:

گاو سفالی اندر آر آتش موسی اندر و / تا چه کنند خاکیان گاو زرین سامری[74]
در کف آهوانِ بزم آبِ رز ست و گاوِ زر / آتش موسویست آن در برِ گاو سامری[75]

و گاهی وصف اندیشه و سخن خویش:

در بیانم آب و درفکر آتشست　　آبی ازآتش مطرّز کس ندید
زآتش موسی برآرم آب خضر　　زآدمی این سحرومعجزکس ندید[76]

و گاهی بیان حال عشق و زیبایی معشوق:

دولت عشق توآمدعالَم جان تازه کرد　　عقلْ کافر بود کان رخ دید ایمان تازه کرد...
نورتوصحرا گرفت واشک من دریانمود　　موسی آتش بازدیدونوح طوفان تازه کرد[77]

چنانکه در قرآن کریم، در سورهٔ طٰه، آمده است، هنگامی که فرعون به دنبال خوابی

---

۷۱) همان کتاب، ص ۲۹۹.　۷۲) همان کتاب، ص ٤۱۵.　۷۳) همان کتاب، ص ۱۹۵.
۷٤ و ۷۵) همان کتاب، صص ٤۲۰، ٤۲۷، و نیز صص ٦٦۵، ۷۸۲.　۷٦) همان کتاب، ص ۸۷۳، و نیز ص ۸۹۳.　۷۷) همان کتاب، ص ۵۷۷.　۵) همان کتاب، ص ۲۹۵؛ برای

فرمان می دهد که فرزندان ذکور بنی اسرائیل را چون به دنیا آیند بکشند، خداوند مادر موسی را آگاه می کند که موسی را در تابوتی بگذارد و تابوت را به دریا افکند تا دریا او را به ساحل اندازد: اِذْ اَوْحَیْنا اِلیٰ اُمِّکَ مایُوحیٰ اَنِ اقْذِفیهِ فِی التّابُوتِ فَاقْذِفیهِ فِی الیَمِّ فَلْیُلْقِهِ الیَمُّ بِالسّاحِلِ[۷۸]. تابوت را آب به باغ فرعون می برد و کنیزکان از آبش می گیرند و برای آسیه، زن فرعون، می برند و خداوند محبت موسی را در دل آسیه می افکند و بدین ترتیب موسی در دامن دشمنان خود بزرگ می شود. این ماجرا نیز از مایه های تلمیحی تازه‌ای است که خاقانی از آن برای بیان و تصویر موضوعی استفاده کرده است که رنگ و بویی عرفانی دارد و یادآور نظرگاهها و شیوه های برداشت از تلمیح در شعر عرفانی است که با سنائی و عطار آغاز و با مولوی وسعت و کمال می یابد. خاقانی در میان خرد و طبع، یعنی نفس و امیال و غرایز نفسانی و حیوانی انسان، همان مناسبتی را می بیند که در میان موسی و فرعونیان در محدودهٔ ماجرای مذکور وجود دارد. خرد، که باید مقام انسان را با جلوگیری از لغزیدن کامل وی در دام امیال و خواهشهای نفسانی یا طبع حفظ کند، ازسوی طبع تهدید به نابودی و قرار گرفتن در جهت امیال و خواستهای مادی می گردد، همان‌طور که موسی نیز از جانب فرعون و فرعونیان تهدید به مرگ می شود و از آنان در امان نیست. برای آنکه موسی از آنان در امان بماند، مادر او را زنده در تابوت می گذارد و به آب می سپارد. خاقانی نیز این خرد ناایمن از طبع را ــ که به هرحال گریز و گزیری از آن در طول زندگی نیست ــ زنده در تابوت و پناهگاه عزلت و حیرت جای می دهد تا او را از همراهی و همگامی کامل با فرعونیان طبع محافظت کند:

خرد نا ایمنست از طبع از آن حرزش کنم حیرت چو موسی زنده در تابوت از آن دارم به زندانش
خرد بر راه طبع آید که مهد نفس موسی را گذر بر خیل فرعونست و ناچارست از پشانش.[۷۹]

خاقانی از داستان یوسف نیز، با تنوّع و گستردگی، در تصویر موضوعهای مختلف استفاده می کند. ارتباط یوسف با برادران، گرگ، چاه، مصر، سال قحط، عزیزی مصر، زلیخا، ترنج، دست بریدن زنان مصر، پیرهن و بینایی یعقوب، و ابن یامین و موضوع صاع از مایه های تلمیحی داستان یوسف در شعر خاقانی است. در شعری، در مدح عزّالدّین امیر یوسف سپهسالار، خاقانی با تشابه اسمی ممدوح با یوسف و استفاده از مایه های چاه، قحطی، اخوان یوسف و گرگ، پیوندی میان وصف طبیعت و مدح ممدوح و بیان حال

۷۸) طه ۲۰: ۳۸، ۳۹؛ برای تفصیل داستان ← **قصص قرآن مجید**، صص ۲۴۹ - ۲۵۰. **کشف الاسرار**، ج ۶، ص ۱۲۲ به بعد. ۷۹) **دیوان خاقانی**، ص ۲۱۰؛ و نیز شبیه به همین مضمون، ص ۲۵۷.

خویش برقرار ساخته است که ناشی از تخیل نیرومند وی در برقراری تناسب و شباهت در میان مایه های تلمیحی و مضامین مختلف درجهت ادای مقصود و منظور است:

چون یوسف سپهرِ چهارم زچاه وی / آمد به دلو در طلب تخت مشتری
سیاره‌ای زکوکبهٔ یوسف عراق / آمد که آمد آن فلک ملک پروری
هان مژده هان که رستی از این قحط مردمی / هین سجده هین که جستی ازین چاه مضطری
تو چه نشین و موکب سیاره آشنا / تو قحط بین و کوکبهٔ یوسف ایدری
خاقانیا چه ترسی از اخوانِ گرگْ فعل / چون در ظلال یوسف صدّیقِ دیگری[۸۰]

خاقانی از شاعرانی است که در حوزهٔ خیالهای شاعرانه و هم در حوزهٔ زبان و پدیدآوردن ترکیبات تازه، حق زیادی به گردن شعر و زبان فارسی دارد. بخش قابل ملاحظه‌ای از تصویرها و ترکیبات تازه در شعر او نیز براساس استفاده از داستان پیامبران و اساطیر ایرانی شکل گرفته است. خاقانی در بیتی طبع خود را به مریم ووصف ممدوح را به یوسف تشبیه می کند و این تشبیهات را در ضمن ترکیبات «مریم طبع» و «یوسف وصف» در شعر خود ارائه می دهد:

مریم طبعش نکاح یوسف وصف توبست/ مریمی با حسن یوسف نی چو یوسف کم بها[۸۱]

ترکیبات، «مصر حرمت»، «مصر حقیقت»، «مصر انتظار»، «مصرسخن» نیزدرارتباط باداستان یوسف ساخته شده است. شاعردرمقابل حاسدان مدعی، که غرزنانِ برزن وغرچگانِ روستایند، خود را عزیز مصر حرمت می خواند.[۸۲] شاعران مدیحه گویْ خطهٔ «مصر سخن» را چون یوسفان اند که به یاد ممدوح، مدام جامهای شراب معانی را پر کرده تا خط بغداد می نوشند[۸۳].

شاعر، در تصویر احوال عاطفی خویش، از داستان یوسف نیز، درکنار اساطیر و دیگر داستانها، بهره می گیرد. کوشش وتلاش بیحاصل برای رسیدن به مقصود و منظور و حقیقتِ مورد نظرِ شاعر اسباب ناامیدی و حسرت و دریغی است که خاقانی آن را به شیوه‌ای مؤثر و با استفاده از مایه های تلمیحی تصویر کرده است:

گویی سکندرم ز پی آب زندگی / عمرم گذشت و چشمهٔ حیوان نیافتم

---

۸۰) همان کتاب، ص ۹۲۵. ۸۱) همان کتاب، ص ۲۳. ۸۲) همان کتاب، ص ۱۸. ۸۳) همان کتاب، ص ۸۵۰.

زافراسیابِ ظلم خرابست ملک دل — دردا که زور رستم دستان نیافتم
درمصرِانتظارْچویوسف بمانده‌ام — بسیارجهدکردم وکنعان نیافتم[۸۴]

و شاید به سبب همین یأس و اندوه است که آرزو می کند تاج و دواج یوسفی را به مصر حقیقت اندرآورد.[۸۵]

در وصف صبح نیز داستان یوسف برای خاقانی مایه های تشبیهی مناسب و متنوعی دارد. خروج خورشید از برج دلو و رفتن آن به حوت، بنابر هیئت قدیم، وتبدیل هوای سرد به هوای گرم و نزدیک شدن آغاز بهار با مایهٔ تلمیحی یوسف، رسن، چاه و دلو تصویر شده است. خورشید یوسفِ زرین رسن و گردون نشینی است که عیسیِ پاکش قرین است. این یوسفِ زرین رسن از دلو و چاه دی بیرون می آید و چون یونس پیامبر در حوت می شود:

از چاه دی رسته به فن این یوسف زرین رسن — وزابرمصری پیرهن اشک زلیخا ریخته
آن یوسف گردون نشین عیسیِّ پاکش هم قرین — دردلورفته پیش ازین تلخاب دریا ریخته
زرین رسنها بافته دردلوازآن بشتافته — ره سوی دریا یافته آتش به صحرا ریخته
چون یوسف ازدلوآمده درحوت چون یونس شده — ازحوت دندان بسته برخاک غبار ریخته[۸۶]

سالکانِ راهِ کعبه را بادیه دهلیزِ خطر و کعبه ایوانِ امان است. بدون تحمل رنج و دشخواریِ راهِ بادیه به کعبه نمی رسند. همچنانکه شبهای غم آبستن روزهای طرب است و یوسف خورشید در چاه شب یلدا پنهان است، سالکان طریق حج نیز در شب یلدای راه بادیه یوسفِ کعبه را می بینند:

سالکان راست ره بادیه دهلیزخطر — لکن ایوان امان کعبهٔ علیابینند
همه شبهای غم آبستن روزطر بست — یوسف روزبه چاه شب یلدابینند[۸۷]

گذشته از نمونه هایی که ذکر کردیم، جنبه های مختلف داستان یوسف، برای شکایت از بخت، بیان اندوهِ از دست دادن عزیزان، نکوهش حاسدان و دشمنان، ابرازعشق و دلدادگی به محبوبان، و نیز ایراد وعظ و حکمت مایه های مناسبی در اختیار خاقانی می گذارد که وی با استادی ازآنها بهره می گیرد.[۸۸] در تلمیح به داستان یوسف نیز نمونه ای

---

۸٤) همان کتاب، ص ۷۸۵. ۸۵) همان کتاب، ص ٦٤٧. ۸٦) همان کتاب، ص ۳۷۹. ۸۷) همان کتاب، ص ۹۷؛ برای دیدن نمونه های دیگر وصف صبح با استفاده از داستان یوسف ــه صص ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۱۵، ٤۹۹، ۵۳۵، ۵٦٦. ۸۸) مثلاً همان کتاب، صص ۲۵، ٦۲، ۱۲٤، ۲۹۷، ۵۳۵، ۵۳۹، ۲٤٦، ۳۷۷، ۳۸۸، ۵٦٦، ٦۰۷، ٦۲۹، ٦۵٦، ٦۷۲، ۳۳، ۳۲٤، ۳۸۸.

از برداشتهای صوفیانه را در دیوان خاقانی می بینیم.این برداشت در ارتباط با خشکسالی و چاه و یوسف است. دنیا سردسیرظلمت، وزمان زمانِ خشکسال آفت است. در این دنیای ظلمت و مادّیات، جان پاک روشن، که گویی چون یوسف است، در زندان تو درتوی ظلمت اسیر و در بند است. انسان باید بکوشد که یوسفِ روح یا جانِ یوسف زادِ خود را، که چون ابلقی است که آسمان کمترین چراگاه وی است، از این دنیای ظلمت و ماده و علایق حقیر، که مغیلانگاه غولان است، آزاد کند تا باز به حضرت الهی که روزی از آنجا آمده است، بازگردد:

الامان ای دل که وحشت زحمت آوردالامان بنرکران شوزین مغیلانگاه غولان برکران
برگذرزین سردسیرظلمت آنک روشنی درگذرزین خشکسال آفت آنک گلستان
جان یوسف زاداو کازاد کردِحضرتست وارهان زین چارمیخ هفت زندان وارهان
ابلقی راکاسمان کمترچراگاه و یَست چند خواهی بست برخشک آخُرِآخرزمان[۸۹]

چنانکه اشاره کردیم، در دیوان خاقانی اشاره به اساطیر ایرانی نیز نسبت به شاعران پیش ازوی بیشتر و متنوعتر است. چنانکه مثلاً به بیژن و گوشه هایی ازداستان اوده‌بار اشاره شده است. و ازجمله دریکی ازشعرها که در حکمت و تکمیل نفس سروده شده است، در بیتی هم به افراسیاب ورستم و هم به بیژن، در ارتباط با یکدیگر، اشاره شده است. مظلوم چون بیژن است که در چاه جوروستم اسیر و نالان است. آه و افغان و گریهٔ مظلوم از دست ظالم دردرگاه خداوند بی اثر نیست. اشک اوچون سیل به بالین ظالم می آید و قضای بد دامن او را می گیرد. پس ای انسان، اگر در چاه ظلم وجفای خود بیژنی را اسیر و زندانی کرده ای، چون افراسیاب راحت و آسوده مخسب، زیرا که قضای بد چون رستمی در کمین است تا دمار از روزگار تو برآرد.

حذرکن زآهِ مظلومی که بیدار ست وخون بارد توشب خفته به بالین توسیل آید ز بارانش
زتعجیل قضای بدپناهی سازکاندرپی به خاک افکنده ای داری که لرزدعرش ازافغانش
چو بیژن داری اندر چه مخسب افراسیاب آسا که رستم درکمینست ونهنگی زیرخفتانش[۹۰]

مضمونی شبیه به این را خاقانی باردیگر در ارتباط با نکوهش حاسدان تکرار کرده است. حاسدان سبب افول جاه ومقام شاعر شده اند و از حسد ورزی و بدگویی آنان، جاه شاعر چون بیژن در چاه افتاده است. حاسدان و غرض ورزان درخواب غفلت افراسیابی خود

۸۹) همان کتاب، ص ۳۲۴. ۹۰) همان کتاب، ص ۲۱۳.

خفته‌اند امّا شاعر، چون رستم در کمین شب بیدار است و با تیرهای آه و ناله سرآن دارد که خانه و درگاه آنان را بسوزاند.

گرکرده‌اند بیژن جاه مرا به چاه هم من به آه صبح بسوزم جنابشان
من رستم کمانکشم اندرکمین شب خوش بادخواب غفلت افراسیابشان[۹۱]

۹۱) همان کتاب، ص ۳۳۰.

۳. داستان پیامبران در شعر مذهبی و عرفانی

در کنار مدیحه‌های پیش از مولوی، که در شاعران متأخّر با مسائل و مضامین دیگر آمیخته می‌شود و چشم انداز بسیار محدودی از آن را در زمینهٔ تلمیح به داستان پیامبران نشان دادیم، شعر مذهبی و عرفانی و کیفیت بهره گیری از داستان پیامبران در آنها نیز قابل تأمّل است. نمایندگان برجستهٔ این نوع شعر، قبل از مولوی، در زمینهٔ شعر مذهبی، ناصرخسرو، و در زمینهٔ شعرعرفانی، سنائی وعطار هستند.

محتوای شعر ناصرخسرو (متوفی ۴۸۱ هـ) اثبات حقانیت مذهب اسماعیلی و خلفای فاطمی مصر است[۱]. اثبات این امر همراه با انتقاد شدید از سلاطین جبّار و علما و فقهای گمراه و متظاهر، و ازدیدگاه ناصرخسرو، دین فروش و کج آیین است. در کنار این مضامین، سخنان حکمت‌آمیز و تعلیم و هدایت مردم به سوی حق و دین حق و اشاره به بعضی زمینه‌های فلسفی مذهب اسماعیلیه، که با تمثیل و تأویل آیات و احادیث همراه است، قرار دارد. درگیری متهورانهٔ ناصرخسرو باتمام مظاهر کفر و ستم و انبوه متظاهران ریا کار و حق ستیز، آن هم در گسترهٔ نظامی جابر و یکسره از مهر و عطوفت عاری، نبردی حماسی و پرشور است که بازتاب آن را در لحن بیان و سیمای شعر او می توان احساس کرد. درشعرهای ناصرخسرو حتی در وصفهای طبیعت و قصه‌های تأثرانگیز آوارگی و غربت، روح شکوهمند و صلابت و نفَس گرم مردی مبارز و تسلیم ناپذیر و مؤمن و امیدوار متجلّی است. مایه‌های تلمیح در شعر ناصرخسرو، دارای چندان تنوعی نیست، هرچند نسبت به دیگر شاعران پیش از خود یا معاصر با خود مایه‌های تلمیحی تازه‌تری را وارد شعر کرده است. در محدودهٔ داستان آدم، مایه‌های پیدا شدن عورت آدم و حوا بعد از اطاعت از شیطان، آموختن اسما به آدم، گندم خوردن آدم، سجده نکردن ابلیس برآدم، اشاره به عمر حضرت آدم، و فرزندان اوقابیل و هابیل در دیوان ناصرخسرو آمده است. ازداستان ابراهیم به مایه‌های قربانی کردن پسر، صدونودو پنج سال عمر، گلستان شدن آتش بر وی، و بت شکنی او اشاره شده است. مایه‌های داستان موسی شامل ارتباط موسی با هارون، عصا و ثعبان، فرعون و

قارون، و درخشندگی دست و شبانی موسی است که حتی در مقایسه با شاعران دیگری که پیش از این گفتیم، از نظر تنوع، بسیار محدود است. مضمونهای مأخوذ از داستان یوسف نیز مثل مایه های برگرفته از داستان موسی محدود است. صبر یوسف، جوان شدن زلیخا به دعای یوسف، نابینایی یعقوب و پیرهن یوسف، چاه، زندان، و حسن یوسف همهٔ مضامینی است که در دیوان ناصرخسرو، در زمینهٔ این داستان، آمده است.

آنچه در شعر ناصرخسرو تازگی دارد قراردادن این مایه های تلمیحی در خدمت موضوعهای تازه و ازجمله برداشت تأویلی از این مایه های داستانی در جهت اثبات جهانبینیِ مذهبی اسماعیلیه وتعلیمات اخلاقی و مذهبی ناشی از این عقیده و جهانبینی خاص است. زندگی دنیوی موقت و گذرا ست. باید در این جهان به فکر توشهٔ آخرت بود. پایان کار همه مرگ است. بنابراین، عمارت دنیا و حرص برجمع مال و کسب جاه و دریغ خوردن برآنچه ازکف می رود و ناخرسندی به آنچه در کف است بیهوده و کار ابلهان است. ناصرخسرو این تعلیم اخلاقی را با شواهدی از داستان پیامبران برای تنبیه منکران و غافلان دنیادار همراه می کند تا هم تأثیر سخن خود را افزایش دهد و هم شوایب شک راازاذهان بدین طریق بزداید:

اگر به حرمت و قدر و به جاهْ کس ماندی / نهان نگشتی در خاک هیچ پیغمبر

برای تأکید درستی این سخن، زندگی پیامبران را شاهد ودلیل می آورد. به یکایک پیامبران ازآدم تا محمد (ص) اشاره می کند و باذکر خاصه های شخصی و الهی و حیاتی آنان، مرگشان را یادآور می شود تا ثابت کند دنیا به هیچ کس وفا نمی کند و تمام قدرت و مکنت و حرمت این جهان را سرانجام باید گذاشت و گذشت:

کجاشدآنکه برازخاک پاکِ کُنْ فَیَکون / نه طعنهٔ پدرش بُدنه مایهٔ مادر
به نامْ آدم و کنیتْ ابوالبشر بُد او / که او ز روی زمینست ازوست اصل بشر
چو عمرخویش به سر برد هفتصد و سی سال / سپرد عمر به سر برده را به دست پسر[1] ...

هرکس که پدرش عمران باشد موسی نمی شود و هرکس مادرش مریم باشد عیسی نمی گردد. شرف ازعلم و فضل حاصل می شود نه ازنسب:

شرف درعلم وفضلست ای پسرعالم شووفاضل / به علم آورنسب ماور چو بیعلمان سوی بلعم

---

۱) دیوان ناصرخسرو، ص ۱۸۶؛ اشاره به تمام پیامبران در صص ۱۸۶ - ۱۸۸.

نه چون موسی بود هر کس که عمرانش پدر باشد　　نه چون عیسی بود هر کس که باشد مادرش مریم[۲]

در داستان پیامبران اغلب در مقابل هر پیامبر، که مظهر خیر و صلاح است، شخصیت یا شخصیتهایی نیز به عنوان مظهر فساد و شر، قرار می گیرند. ناصرخسرو ازاین تقابل و تضاد شخصیتهای داستانی و اساطیری استفاده می کند تا مظاهر خیر وشر وحق و باطل را در عصر خود نشان دهد. اغلب امرای سلجوقی و گاهی خلفای عباسی را دیو و فرعون می نامد و در مقابل آنان خلفای فاطمی مصر، بخصوص المستنصر بالله را موسی یا موسیِ زمان می خواند. وقتی خلیفهٔ مصر، موسی است، ناصرخسرو خود را عصای موسی می نامد که وسیلهٔ مبارزهٔ موسیِ زمان با فرعون و فرعونیان است:

فرعونِ روزگارزمن کینه جوی گشت　　چون من بعلمْ درکف موسیِ عصاشدم
اعدای اولیای خدایم عدو شدند　　چون اولیای اورامن زاولیاشدم[۳]

ناصرخسرو گاهی خود را عصای موسی زمان می داند[۴] و گاهی شبانِ رمهٔ علمْ خوار درشبِ جهل و نادانی دنیا. این شبان که عصا و کاسه اش لسان ودفتراوست از جانب موسیِ زمان به شبانی مأموریت یافته است:

ملک سلیمان اگر ببرد یکی دیو　　باسپه دیو من چه کرد توانم
بررمهٔ علم خوار درشب دنیا　　ازقبل موسیِ زمانه شبانم
هیچ شبان بی عصا و کاسه نباشد　　کاسهٔ من دفتر و عصاست لسانم[۵]

از نوآوریهای ناصرخسرو، که از جهانبینی و اعتقادات اوناشی می شود، بسط تصویرهای مبتنی برتلمیح در حوزهٔ وصف طبیعت است. مصداقهای مظاهر خیروشر در داستان پیامبران نه تنها در وجود شخصیتهای سیاسی و دینی عصر بلکه در اشیا ونمودهای طبیعت نیز یافت می شود. خس و خارخشک، که شایستهٔ سوزاندن است، به منزلهٔ فرعون و قارون است؛ و سیب و بهی به منزلهٔ موسی و هارون.

وان خشک خاروخس که بسوزندش　　فرعون بی سلامت وقارونست
وندرحریرسبز ستبرقها　　سیب و بهی چوموسی و هارونست

---

۲) همان کتاب، ص ۲٦٩.　۳) همان کتاب، ص ۲۷۳.　٤) همان کتاب، ص ۹۷. مضامینی شبیه به این نمونه ها ← صص ۲۸۳، ۳۱۳، ۳۹۲.

این گونه وصف باغ و راغ در بهار به یک مقایسه و سپس یک تعلیم اخلاقی و دینی می انجامد:

دوزخ تنور شاید مرخس را   گل در بهشتِ باغ همایونست...
پس هم کنون تونیز بهشتی شو   کان از قیاس نیز همیدونست[۶]

در وصف شب نیز تابش و درخشندگی ثریا برآسمان تاریک و سیاه چون دست فرعون برروی موسی است:

کشیده مظلّه سپه برثریا   فروهشته دامنش برگوی عنبر
چو برروی فرعون بردست موسی   به روی فلک برثریّا منوّر[۷]

طبیعت وشب نیز بااستفاده ازمایه های داستان یوسف وصف شده است. زلیخا، که در اواخر عمر پیر شده است، به دعای یوسف باردیگر جوان و زیبا می گردد. عالمِ پیرنیز، که در زمستان زشت و سپید موی شده است، همچون زلیخای پیری است که با ورود و ظهور یوسفِ گل در بهار، بار دیگر چون کودک دوازده ساله جوان می گردد:

گشت جهان کودکِ دوازده ساله   ازسمنش روی واز بنفشه کلاله...
گرنه چو یوسف شدست گل، چوزلیخا   باغ چرا بازشد دوازده ساله[۸]

مضمونی شبیه به این را درجای دیگر نیز می بینیم:

گر نیست ابر معجزهٔ یوسف / صحرا چرا چو روی زلیخا شد[۹]

از این مایهٔ تلمیحی، ناصرخسرو، با تناسب و زیبایی تمام، در مباهات به سخنوری خویش، باردیگر استفاده کرده است و تصویری بسیار زیبا از آن در ارتباط خویش با سخن پرداخته است. سخنِ پژمرده و از ارج افتاده، که ارزش الهی آن تاحد مدح شیاطین زمانه تنزل یافته بود، به ناصرخسرو تازه و جوان و ارجمند می گردد، همچنانکه زلیخای زال، از دعای یوسف، تازه روی و جوان می شود:

سخنْ کرکس پیرِ پرکنده بود   به من گشت طاووسِ باپرّو بال
به من تازه شد پژمریده سخن   چو زافسونِ یوسف زلیخای زال...

۶) همان کتاب، ص ۶۵.   ۷) همان کتاب، ص ۱۴۹.   ۸) همان کتاب، ص ۳۸۸.
۹) همان کتاب، ص ۱۳۹.

مراجز به تأیید آل رسول   نه تصنیف بود و نه قیل ونه قال[۱۰]

تصویری را که منوچهری با استفاده از داستان بیژن و منیژه در وصف شب و در ارتباط احوال عاطفی خویش درشبِ مورد وصف پرداخته بود، ناصرخسرو، با استفاده از داستان یوسف، در وصف شب ساخته است:

چودرتاریک چه یوسف منوّرمشتری درشب / در و زهره بمانده زرد و حیران چون زلیخایی

تعلیم عقاید اصلی شیعهٔ اسماعیلی ازجمله معانی و یژه‌ای است که درشعر ناصرخسرو مطرح می شود و برای بیان آن گاهی ازمایه‌های داستانی استفاده می گردد. معنی و باطن سخنان خدای را پیامبر (ص) می داند، و بعد از او وصی و جانشین او علی (ع) است که ترجمان وحی است. علی (ع) نسبت به پیامبر (ص) مانند هارون نسبت به موسی است[۱۲]. اگر برهان موسی در مقابل فرعونیان این بود که چوب خشک را ثعبان کرد و سحر ساحران فرعون را فرو خورد، برهان پیامبر ما نیز کسی است که تیغ تیزش چون اژدها دشمنان دین را بیو بارید:

اگر هارون زموسی ترجمان بود   که حجت گفت برفرعون وهامان
علی را ترجمانِ وحیْ پندار   هم آن معنی هم این معنی درو ران
وگر برهان موسی آن شماری   که چوب خشک ثعبان کرد جنبان
کسی کاعدای دین را تیغ تیزش   بیو بارید او راگوی ثُعبان[۱۳]

معنی سخن خدای را پیامبر و بعدازاوآل پیامبر می دانند و براین امر کسی جز آنان را قدرت آگاهی نیست، همان طور که عصا نیز جز در کف موسی ثعبان نمی شد:

معنی سخنِ ایزدپیغمبرداند   بهتان بودارتوبجزاین گویی بهتان
برمشکل این معجزه جزآل نبی را   کس رانبودقدرت ونه قوت وسلطان
چونانکه عصا هرگزازآن سان که شنیدی   ثعبان نشدی جز به کف موسی عمران[۱۴]

چنانکه پیش از این اشاره کردیم، از تازگیهای تلمیح در شعر ناصرخسرو تأو یل

---

۱۰) همان کتاب، ص ۲۵٦.   ۱۱) همان کتاب، ص ٤۵٦.   ۱۲) اشاره به موسی و هارون، که ناصر خسرو چندین بار از آن برای نشان دادن نسبت پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) استفاده می کند، ناظربه حدیث زیراست: علیٌّ منّی بِمَنزِلَةِ هارونَ مِن موسیٰ اِلاّ نَبِیٌّ بَعدی. (جامع صغیر، ج ۲ ص ۱٤۰)
۱۳) دیوان ناصر خسرو، ص ۳۱۵.   ۱٤) همان کتاب، ص ۳۵۲.

داستـان پیـامبـران درجهت اثبـات تعلیمات اخلاقی و مذهبی است. تأو یل، که برخلاف تـفسیـر ــ که کشف مراد از لفظ مشکل و شرح و توضیح ظاهر قرآن کریم است ــ به باطن قرآن و کشف معـانـی محتمل از ظاهر آیاتْ بدون قطع و جزم مربوط می شود[۱۵]، همراه با تـفسیـر، از همان آغاز اسلام شروع شد. گذشته از آنکه به قول لو یی ماسینیون بشارتهایی از تـأو یـل را در خـود قرآن می یابیم[۱۶]، روایات منقول از پیامبر اسلام و ائمهٔ شیعه مبنی بروجود معانی متعدد در باطن قرآن[۱۷]، خود به منزلهٔ جواز و دستاو یزی شد که فِرَق مختلف اسلامی با تـأمل و تـدبـر در آیات در پی کشف معانی مناسب با مقاصد خو یش از قرآن برآیند. مسئلهٔ محکمات و متشابهات در قرآن ــ که درسورهٔ آل عمران، آیهٔ ۶ بدان اشاره رفته است ـ و ظرفیت متـشابـهـات بـرای پذیـرش‌وجـوه مـخـتـلـفـی ازمـعنی[۱۸] مانع بسط وفراتر رفتن تأو یل ازمحدودهٔ متـشابهات نگردید. نظریهٔ ظاهر و باطن و مَثَل و ممثول، که بنابرآن معنیِ ظاهرْ مثَل و معنیِ بـاطـن مـمثول تلقی می شد[۱۹]، به منزلهٔ اساس کار اسماعیلیه در تأو یل، تأو یل اسمعیلی را، نـه تـنـهـا در تـمـامـی مـتـن قـرآن و دیگر کتابهای آسمانی چون تورات و انجیل و نیز اخبار و احـادیـث بلکه در تمام سطوح هستی، نافذ می کرد. نمونه های متعدد از تأو یل قرآن و حدیث و نـیز تورات و انجیل را در کتاب اعلام النبوة، که ابوحاتم رازی (متوفّی ۳۲۲ هـ) در پاسخ و ردّ اشکالات محمدبن زکریای رازی (متوفّی ۳۱۳ هـ) پرداخته است، می توان ملاحظه کرد.[۲۰] در آثـار مـنـثـور نـاصـرخـسـرو نـیز، مثل جامع الحکمتین و زادالمسافرین و خوان الاخوان، نمونه های فـراوان از تـأو یـل وجـود دارد. مـضامینی، از قبیل مضامین زیر، که ضمن قول به باطن کلام خدا تـأو یـل را به عنوان وسیله ای برای کشف معانی باارزش باطن قرآن معرفی می کند، در دیوان ناصرخسرو نیز بتکرار آمده است:

دریـای سـخـنـهـا سخن خوب خدایست — پرگـوهـر بـاقـیـمـت و پرلـؤلـولالا
شور ست چودریـا بـه مـثـل ظـاهـرتنزیل — تـأو یـل چولـولـوست سوی مـردم دانـا
انـدربـن دریـاست هـمـه گـوهـرولـؤلـؤ — غـوّاص طـلـب کن چوروی برلب دریا[۲۱]

جـدا از انـگـیـزه هـای مـخـتـلف سیاسی و عقیدتی و ذوقی و عرفانی تأو یل، داستان پیـامبـران هـمواره به عنوان بخشی از مطالب قرآن عرصهٔ تکلّفات بسیار در تأو یل شده است.

---

۱۵) برای تـفـصیـل ← التـفسیـر والمـفسّرون، ج ۱، صص ۱۹ - ۲۱. ۱۶) سلمان پاک، ص ۱۲۷. ۱۷) ایـن روایـات متعدد در حاشیهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ص ۳۱۵ آمده است. ۱۸) متشابه القران، ص ۲. ۱۹) کتاب الینابیع، صص ۱۰ - ۱۳. ۲۰) اعلام النبوة، مثلاً ← صص ۹۴ - ۱۰۱. ۲۱) دیوان ناصرخسرو، ص ۳.

اشیا، شخصیتها، و اعمال وحوادث خارق العاده در داستانهای پیامبران از یک سو بهانهٔ مناسبی برای شک و تردید منکران دین و وحی بوده است، و از سوی دیگر انگیزهٔ تأمل متفکران درکشف معانی مکتوم وتوجیه وتوضیح عقلانی آنهاشده است.اشارهٔ آدام متز به نمونه هایی از تأویل داستانهای قرآن کریم تا نیمهٔ اول قرن چهارم هجری[۲۲]، و بنقل اقوال مختلف متأولان این داستانها به وسیلهٔ مقدسی (قرن چهارم هجری) و کوشش خود وی در ردّ این اقوال و توجیه ممکن و منطقی جلوه های خارق العادهٔ این داستانها[۲۳]،نشان می دهد که تأویل و تفسیر داستانهای قرآن تاچه اندازه مورد توجه بوده و چه سابقه ای داشته است.

داستان پیامبران به سبب دارا بودن جنبه های خارق العاده هم می توانست حقانیت نظر اسماعیلیه را در مورد تأویل تأیید کند و هم خود موضوع مناسبی برای تأویل باشد. ناصرخسرو گاهی قسمتی از یک داستان را طرح می کند و با سؤالهایی که ظاهر داستان نمی تواند پاسخگوی آن باشد خواننده را به تأمّل و توجه به باطن داستان می کشاند تا از این طریق خود بخود او را به اندیشهٔ تأویل وا دارد:

از توبه و از گناه آدم — تو هیچ ندانی ای برادر
سربسته بگویم ارتوانی — بردار به تیغ فکرتش سر...
درخلدچگونه خورد آدم — آنجا چونبود شخص نانخور
بل گندمش آنگهی ببایست — کزخلد نهادپای بردر...[۲۴]

وگاهی نیز خود به تأویل گوشه ای از این داستانها می پردازد. چنانکه عورت آدم و حوا را، که پس از اطاعت از شیطان آشکار می گردد، به جهل تعبیر می کند. در واقع شرم آنها از نادانی خویش است نه از عریان شدن اندام. انسان تا نادان است، کور است و به نادانی خود آگاه نیست تا از آن شرم کند؛ اما وقتی به حق بینا شد، به عورت جهل خود پی می برد و از آن شرم می کند.

گرشرم نیامدت زنادانی — بی شرمتر از تو کیست در دنیا
کوری تو کنون بوقت نادانی — آموختنت کند به حق بینا
توعورت جهل را نمی بینی — آنگاه شود به چشم تو پیدا
این عورت بود آنکه پیدا شد — درطاعت دیو از آدم و حوّا
ای آدمی ارتو علم نآموزی — چون مادر و چون پدرشوی رسوا[۲۵]

۲۲) الحضارة الاسلامیه، ص ۳٤۸. ۲۳) آفرینش وتاریخ، ج ۳، مثلاً ــ صص ۱۰، ۱٤، ۱۸، ٤٦. ۲٤) دیوان ناصر خسرو، ص ۱۸۰. ۲۵) همان کتاب، ص ۱۸.

دین جامه‌ای است که چون دانا بدان ملبّس شود پاک و نو است، و چون نادان بپوشدش، چون کهنه گلیمی، سوراخ سوراخ می نماید. آیا جامهٔ یوسف، که یعقوب پس از محنت و نابینایی به بوی آن بینا گشت، همان دین است؟ اگر محمّد (ص) پیرهن دین اسلام را به سوی تو فرستاده است، تو چرا بدان بینا نمی شوی و نابینا مانده‌ای؟

دین یکی جامه ست چون داناش پوشد پاک ونو / باز چون نادان بپوشد چون گلیمی پرّوِزَن
چونکه بینا شد به بوی جامه یوسف را پدرش / زان سپس کز چشمْ نابینا ببوداز بس مِحَن
وز چه ماندی تو به هر دو چشم نابینا کنون / گرفرستاده ست سوی تو محمد پیرهن[۲۶]

از نکات قابل توجه دیگر در شعر ناصرخسرو، در ارتباط با تلمیح، بی اعتنایی او به مایهٔ داستانی مشهور یوسف و چاه است. این مایهٔ داستانی یکی از مضمونهای مطلوب شاعران متصوفه است و اغلب آنان در این مایهٔ داستانی تصویر گرفتاری و اسارت روح انسان را در زندان تن و زندان دنیا دیده‌اند. ناصرخسرو ازاین مایهٔ داستانی تنها یک بار، آن هم صرفاً در وصف طبیعت، استفاده کرده است که پیش از این به آن اشاره کردیم. در یک جا نیز در خطاب به انسان، وی را به معنی یونس و به صورتْ یوسف می خواند و ازاو می پرسد که چرا در ماهی خفته است و درزندان بسته.[۲۷] در این مورد نیز، علاوه برآنکه نسبت شعر به ناصرخسرو محل تردید است، زندان می تواند زندان مصر پس از ماجرای زلیخا نیز لحاظ شود. امّا در مقابل بی اعتنایی به این مایهٔ تلمیحی، به شبیه ایرانی آن، یعنی داستان بیژن وافتادن وی در چاه، توجه نشان داده است وازشش موردتلمیح به داستان بیژن، پنج موردآن درارتباط باماجرای چاه و بیژن است. بیژن درنظرناصرخسرو چون یوسف در نظر متصوفه، مظهر روح پاک و اصل وجوهر روحانی و الهی انسان، که اسیر و زندانی تن و دنیاست و باید این زندان را بشکند و از آن آزاد شود، نیست؛ بلکه تصویر انسانِ غرق در شهوت و دنیا دوستی و تن‌پرستی و شکمبارگی و بری از حکمت را در این دنیا نشان می دهد: انسانی که در فکر معده و خوراک است، معده چاه بیژن او می شود:

چون به غم معده در افتاده‌ای / معده ترا ژرف چهِ بیژنست[۲۸]

دشمن انسان تن اوست و دلبستگی به پرورش این تن. همین تن است که چون چاهی تیره، جان فلکی ناصرخسرو را شصت سال درخویش محبوس داشت.آیانه عشق و

۲۶) همان کتاب، ص ۳۴۰. ۲۷) همان کتاب، ص ۳۶۳. ۲۸) همان کتاب، ص ۷۶.

توجه به این تن است که وی را این همه سال چون بیژن بستهٔ چاه گردانید؟

این فلکی جان مراشصت سال داشت درین زندان خاکی تنم
گرنشدم عاشق و بیدل چرا مانده به چاه اندرچون بیژنم[۲۹]

جهان مادی و سفلی جادوزنی است که هرکس فریفتهٔ آن شود اسیر و زندانی آن می گردد. بیژن را نیز عشق زنی (منیژه) عاقبت گرفتار چاه کرد:

زن جادوست جهان من نخرم زرقش زن بودآنکه مراورابفریبدزن
زرق آن زن رابابیژن نشنودی که چه آورددرآخر به سر بیژن
همچو بیژن به سیه چاه درون مانی ای پسر گرتو به دنیا بدهی گردن[۳۰]

برای بیرون آمدن از این چاه باید به حکمت روی آورد و مردانه به آموختن همت گماشت و باتلاش و کوششی انسانی خود را از قید و بند این تاریک چاه رها ساخت:

به حکمت خواه یاری تابرآیی که ماندستی به چاه اندرچو بیژن
ازین تاریک چه بیرون شدن را زمردان مرد باید وززنان زن[۳۱]

ناصرخسرو به اساطیر ملی و قهرمانان افسانه ای ایران به نظر بی احترامی نمی نگرد، اما آنان را در مقام مظهر مفاهیم روحانی و دینی هم قرار نمی دهد. برداشت او از مایه های اساطیری اغلب برای تعلیم و عبرت و مَثَل و گاهی نیز به قصد وصف احوال آدمی و جلوه های طبیعت است.[۳۲]

شعر عرفانی پیش ازمولوی بوسیلهٔ دوشاعر بزرگ یعنی سنائی (متوفّی ۵۳۵ هـ) و عطّار (متوفّی ۶۱۸ هـ) مراحلی از کمال راپیموده بود. سنائی در عصری می زیست که هنوز شعر درباری و قصیدهٔ مدح آمیز صورت غالب شعر فارسی بود و مدح از رایجترین اغراض شعری محسوب

---

۲۹) همان کتاب، ص ۲۸۰. ۳۰) همان کتاب، ص ۳۰۹. ۳۱) همان کتاب، ص ۳۷۲.

۳۲) نمونه هایی از تأویل داستان پیامبران بر اساس جهانبینی مذهبی اسماعیلیه را می توان در قصیده‌ای عربی از داعی مجهول اسماعیلی دید که در آن به تأویل داستانهای آدم، نوح، ابراهیم موسی، عیسی و محمد پرداخته شده است. این قصیده که ظاهراً از یکی از دعاة اسماعیلی نیمهٔ قرن چهارم هجری است با شرح و مقدمه‌ای که مصحح بر آن نوشته است از هر حیث جالب است. ← القصیدة الشّافیة؛ داستانها از ص ۳۰ تا ۹۷ آمده است.

می شد. به همین سبب سنائی، در عین آنکه شاعری صوفی و درواقع بنیانگذار شعر تعلیمی صوفیانه بود، به مدیحه گویی نیز می پرداخت. سنائی از یک سو قالب قصیده را، علاوه برمدح، برای بیان وعظ و اندیشه های صوفیانه، بااستادی و مهارت به کار گرفت و سرمشقی برای شاعرانی چون خاقانی و ظهیرفاریابی و کمال الدین اسمعیل و سعدی و دیگران به جای گذاشت، و از سوی دیگر مثنوی را برای تعلیمات معانی عرفانی و بیان اندیشه های صوفیانه برگزید و با پدیدآوردن منظومهٔ تعلیمی حدیقة الحقیقة شیوه و مایهٔ شعر تعلیمی را به شاعران متصوفهٔ بعد از خود، چون عطار ومولوی، الهام داد. به هرحال، سنائی، با دیوان قصاید و غزلیات و منظومهٔ تعلیمی عظیم و عمیق حدیقةالحقیقة و نیز مثنوی کوچک اما بسیار مشهور و بدیع سیرالعباد الی المعاد، بنیانگذار و آغازگر نوعی شعر در زبان فارسی گشت که شاعران پس از وی از تأثیر صورت و محتوای آن برکنار نماندند و بزرگ شاعرانی، چون عطار و مولوی، باپیروی کامل از آن و رفع بعضی نارسائیهای آن در جهت ایجاد ارتباط ساده‌تر و مؤثرتر با توده های مردم، این نوع شعر را به کمال و پختگی رساندند.

سنائی معانی عرفانی شعرفارسی را ازدوران متحول ساخت واین تحول درونی، همراه با تغییر مخاطب شعر، در تحول صورت وشیوهٔ زبان و بیان تأثیر گذاشت. تعلیم معانی عرفانی به تودهٔ مردم، که مخاطب شاعر بودند، هم وزن و زبان را به سادگی و روانی کشاند و هم تمثیلها و داستانهای مردمی و شخصیتهای کوچه و بازار را وارد شعر کرد. دشواری و پیچیدگی معانی عرفانی و نازل بودن سطح دانش و بینش مخاطبان شعر شاعران عارف را به استفاده ازشیوهٔ بیان تمثیلی کشاند. این شیوهٔ بیان، در کنار سایر داستانهای تمثیلی و پندآمیز، داستانهای پیامبران را نیز با ابعاد وسیعتر و متنوّعتری وارد شعر کرد و در کیفیت بهره گیری ازاین داستانها نیز، با حفظ تجربه های پیشین، تازگیهایی را سبب شد. این تازگی یکی در بیان بخش کاملی از داستان به طور مستقل و سپس نتیجه گیری عرفانی یا اخلاقی همچون نتیجه ای ضروری و لازم از محتوای داستان، و دیگری تأویل رمزی داستان و استخراج معانی مجازی آن از طریق تأویل روحانی و تبدیل قهرمانان و حوادث داستان به نیروها و حوادث باطنی و نفسانی درعالم صغیر است. نقل قسمت مستقلی از داستان پیامبران، چه به عنوان مقدمه ای که به نتیجه گیری اندیشه و تعلیمی عرفانی می انجامد و چه به عنوان شاهد و مثالی که به دنبال اندیشه و تعلیمی به قصد ایضاح و تأکید و تأیید و اثبات آن عنوان می شود، جریانی است که در حدیقةالحقیقهٔ سنائی آغاز و در مثنویهای عطار و مثنوی مولوی در سراسر کتاب گسترده می شود. چنانکه اشاره کردیم، سنائی، اگرچه حکیم و صوفی بود، هیچگاه پیوند خود را با شعر درباری قطع نکرد. به همین سبب، ازیک سو در کلام او

دشواری و پیچیدگی زبان شعر درباری و فاضلانه بیشتر به چشم می خورد، و از سوی دیگر حضور عوام و فرهنگ توده بدان گستردگی که در مثنویهای عطار و مولوی می بینیم مشهود نیست. بیان بخش مستقلی از داستانهای انبیا یا واقعه ای مستقل و فرعی مربوط به اعمال و اقوال پیامبران، به قصد مطرح کردن پند و اندیشه ای تعلیمی و عرفانی، در حدیقة الحقیقه چندان بروز و نمودی ندارد و شواهدی چون نمونهٔ زیر در آن اندک است.

در مناجات با خدا موسی گفت ایا کردگار و یا مولی
ازهرآنچ آفریدی از هرلَون چیست بهتر زخلقها درکَون
گفت کزخلقها یا موسی نیست بهتر به عالم از تقوی
سرهرطاعتی یقین تقویست متقی شاه جنة المأویست[۳۳]

اما در مثنویهای عطار ــ که شیوهٔ اصلی بیان و روش تعلیمْ نقل داستان و حکایات مستقل و نتیجه گیری عرفانی از آنهاست ــ مثالهای متعددی از این دست می توان یافت. عطار هم در اسرارنامه، که حکایات کوتاهِ مندرج دریک داستانْ اصلی و جامع نیست، و هم در مصیبت نامه و الهی نامه و منطق الطیر، که حکایات کوتاه مندرج درداستان اصلی و جامع کتاب است، از داستان پیامبران نیز درکنار حکایات و تمثیلهای دیگر بسیار استفاده کرده است. چنانکه مثلاً در مصیبت نامه بیش از بیست و هشت حکایت به داستان پیامبران مربوط می گردد[۳۴]. در مثنوی مولوی نیز نقل گوشه ای از وقایع و حوادث داستان به طور مستقل و نتیجه گیری عرفانی و تعلیمی از آن شواهد فراوان دارد. گذشته ازآن، آنچه در مثنوی نظرگیر است نقل بعضی داستانها، مثل داستان موسی و فرعون و سلیمان و بلقیس است با تمام جزئیات و به تفصیل تمام. مولوی در این موارد داستان را ذکر می کند و درهرقسمت و بخشی ازداستان، به اقتضای مطلب، اندیشه های خویش را مطرح می کند و براساس تداعی معانی، حکایتهای مناسب دیگر را می آورد که هم تأکید و تأییدی است براندیشه های مطرح شده و هم خود مقدمه ای می شود برای طرح افکار و تعلیمات دیگر، وآنگاه، پس از این، دوباره دنبالهٔ داستان اصلی ازسرگرفته می شود و باز بهمان ترتیب ادامه می یابد.

شعر تعلیمی عرفانی در دیوان سنائی، اگرچه هنوز کاملاً خالص و صافی و گسسته ازدیگر اغراض شعری نیست، کمالی را نشان می دهد که ازتأمل درسوابق این نوع قبل از

۳۳) حدیقه ص ۲۸۹؛ مصراع دوم آخرین بیت اشاره است به مفـ [illegible] ـن: ـ المُتَّقینَ فی جَنّاتٍ وَ عُیُونٍ (حجر ۱۵: ۴۵)

۳۴) مصیبت نامه، صص ۱۰، ۲۹، ۴۹، ۸۳، ۹۲، ۹۴، ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۴۷، ۱۶۹، ۱۷۹، ۱۸۴، ۲۳۶ و...

سنائی حکایت می کند. چنین تأمّلی هم برداشتهای صوفیانهٔ متصوفه را از شعرهای غیر صوفیانه باید مورد نظر قرار دهد و هم تجربه های قصاید تعلیمی ناصرخسرو را. سنائی، هم در حدیقه از نظر معنی و هم در قصاید خود از نظر صورت و معنی، تحت تأثیر ناصرخسرو است. اگر از قالب مثنوی، که سنائی آن را در حدیقه به کار گرفته است، بگذریم و پاره‌ای از معانی خاص عرفانی را که وی به طور مستقیم بدان پرداخته است مستثنی کنیم، در شعر سنائی هم رنگ و جلوهٔ قصاید فرخی و مسعود سعد سلمان را می توان دید و هم جلوه و جلای قصاید پندآمیز و عبرت انگیز ناصرخسرو را. هرچند جلوه های عصیان و اعتراض و انتقاد و مقاومت در برابر صاحبان زور و زر در دیوان سنائی برخلاف دیوان ناصرخسرو رنگی ندارد.

شعر سنائی، هم از نظر اغراض شعری و هم از نظر انواع قوالب شعر، نسبت به شعر پیش و بعد از خود متنوّعتر است؛ زیرا از یک سو قالب مثنوی و معانی عرفانی را در شعر او به گستردگی می بینیم که شعر پیشینیان فاقد آن است، و از سوی دیگر قصیده و مدح و هجو و وصف و مرثیه را در دیوان او ملاحظه می کنیم که شعر عطّار و مولوی از آنها تقریباً خالی است. به همین سبب، در زمینهٔ تلمیح و بهره گیری از داستان پیامبران، شعر سنائی هم از تجربه های شعر درباری و مذهبی برخوردار است و هم از تجربه های شعر عرفانی تعلیمی که او خود بنیاد آن را نهاده است.

شعرهای مدح آمیز سنائی، گذشته از دیوان قصاید، در حدیقه نیز گاهی وجود دارد. استفاده از تلمیح در خدمت مدح کم و بیش به همان راه و رسم شعر گذشتگان است. ممدوح باآنکه یوسف نیست رویش چون خورشید است، و با آنکه موسی نیست نیزه‌اش چون ثعبان است[۳۵]. آنجا که ممدوح سرمی بُرد موسی کلاه می دوزد، و آنجا که ممدوح چاه می کند یوسف رسن می سوزد[۳۶]. لطف ممدوح شاعر را چون عیسیٰ فلکی، و قهر ممدوح او را چون یوسف چاهی می کند[۳۷]. در حدیقه نیز یک باب مستقل به مدح بهرامشاه‌بن مسعود اختصاص دارد. در این مدح بدایت حالِ ممدوح با داستان یوسف و افتادن وی به چاه در اثر مکر برادران و سپس رسیدن وی به عزیزی مصر مقایسه شده است. ممدوح نیز، در آغاز، گرفتار مکر برادران و تحمّل رنجها و مصائب می گردد و سرانجام از چاه به جاه می رسد[۳۸]. در این مدیحه، شاعر همچنان به وصف و ستایش غلامان و لشکریان و علما و قضاة ملِک و نیز پسر وی می پردازد. به هرحال این مثنوی مدح آمیز که چهل و یک صفحه از کتاب حدیقه را در بر گرفته است، هم از نظر قالب و هم از نظر اشتمال برحکایات و افسانه ها به قصد پند

---

۳۵) دیوان سنائی، ص ٤٤٩.   ۳٦) همان کتاب، ص ۵۹۵.   ۳۷) همان کتاب، ص ۷۱۱.   ۳۸) حدیقه، ص ۵۰٦.

و اندرز به ممدوح، نوعی نوآوری در مدح است. حدیقه باآنکه منظومه ای تعلیمی و عرفانی است، از نظر معنی یکدست و هماهنگ نیست. همچنانکه مدح سلاطین و ارکان دولت در آن هست، از هجوهای رکیک نیز درضمن هجومدعیان خالی نیست. چنانکه درآخرین باب کتاب، هرچند سخن از سعادت و طریق رستگاری است، هجومدعیان و مضامین رکیک، که مناسب یک منظومهٔ تعلیمی نیست، به چشم می خورد. همچنین در حدیقه در وصف شرابخواری و خواص آن نیز سخن رفته است و می به سلطانی تشبیه شده که با کفِ چون کفِ موسی پُرمعجزهٔ خویش، عیسی وار، مرده را زنده می کند[۳۹]. وصفی نیز از شب با استفاده از ماجرای موسی و گذشتن وی ازدریا آمده است. ستارگان درکهکشان چون ریزه های صدف در آب روان‌اند و ستاره و فلک و راه ممتد کهکشان یادآور موسی و دریا و زخم عصاست.

انجم اندر مجرّه راست چنان / که صدف ریزه‌ها برآب روان
شده شکل مجرّه زو پیدا / همچو موسی و بحرو زخم عصا[۴۰]

در حدیقه، ضمن نعت پیامبراکرم (ص)، به داستان پیامبران اشاره شده است و معجزات آنها به خاطر او وناشی از وجود اوتلقی شده است. همهٔ انبیا شاگردان پیامبرند. او چون ولی و انبیا تن او هستند. شریعت او جامع و او مهندس بنای حقیقت است.

انبیا زاسمان پیاده‌شدند / از وِساده به سوی ساده شدند
از پی خجلت آدم از دل وجان / بردرت ربّنا ظلمنا خوان
نوح درحصن عصمتت جسته / روح درچاکری کمر بسته
موسیِ سوخته برآذرتو / آرنی گوی گشته بردرتو..[۴۱]

در مثنویهای عطار نیز، ضمن حمد و توحید ربّ العالمین و نعت پیامبر اکرم (ص)، به داستان پیامبران اشاره شده است که در اینجا از نقل شواهد خودداری می کنیم. سنائی در شعری، پس از اشاره به مرگ، که پایان جاه و مال دنیوی است، به داستان پیامبران ازآدم تا محمد (ص) و از آن حضرت تا امام حسین (ع) اشاره می کند و کیفیت مرگ آنان را یادآور می شود و سپس به صفت مرگ سلاطین و بزرگان ایرانی می پردازد تا غافلان را تنبیهی گردد که از دلبستگی به علایق دنیوی پرهیز کنند.[۴۲] و این یادآور شعری است که از

---

۳۹) همان کتاب، ص ٤٠٤. ٤٠) همان کتاب، ص ۳٤۳. ٤۱) حدیقه، ص ۲۲۱. مطلب از ص ۲۰۸ به بعد آغاز می شود. ٤۲) همان کتاب، ص ٤۲۱ به بعد.

ناصرخسرو نقل کردیم که همین مضمون را با شواهدی از مرگ پیامبران بیان می کند. سنائی همچنین مانند ناصرخسرو برای بیان نسبت میان پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) از نسبت و ارتباط میان موسی و هارون بهره می گیرد:

او چو موسی علی ورا هارون / هر دو یک رنگ از درون و برون.[۴۳]
دو رونده چو اختر و گردون / دو برادر چو موسی و هارون.[۴۴]

چنانکه گفتیم، در مثنویهای عرفانی داستان پیامبران نیز، مثل داستانها و حکایات دیگر، وسیله ای برای بیان و تعلیم اندیشه های عرفانی و انتقال آن به دیگران است. این منظور، باتکیه برمعنی ظاهری داستان از راه تفسیر و یا باتکیه بر معنی باطنی آن از راه تأویل و تبدیل عناصر و اجزای اصلی به مفاهیم انتزاعی برآورده می شود.

آز و شهوت و تبعیت ازمیل دل سبب خواری و بیچارگی انسان می شود. انسان باید در زندگی این جهانی در جستجوی معنی و حقیقت باشد و فریفتهٔ علایق و ظواهر دلفریب آن نگردد. باید همیشه به خاطر داشت که حضرت آدم به سبب خوردن گندمی چند برهنه و از باغ بهشت بیرون شد. بنابراین نباید به خاطر تیمارتن روح را آزرده کرد.

از پی گندمی درین عالم / چند باشی برهنه چون آدم
بهرگندم توروح رنجه مدار / کادم ازبهرگندمی شد خوار
درجهان بنگر از پی رازش / چه کنی رنگ و بوی غمازش[۴۵]

شیخ عطار از داستان آدم و گندم خوردن وی نتیجه می گیرد که نوش جهان توأم بانیش است. سیصد سال اندوه و زاری آدم درعالم خاک نتیجهٔ گندمی بود که در بهشت خورد. این میراثی است که از آدم به فرزندان وی رسید و همچون تقدیری ازلی و سنّتی الهی است که شادی و لذتی اندک با اندوه و تلخی بسیار توأم باشد. پس چون کار چنین است باید به غم گران تن داد و صبوری پیشه ساخت. نه باید به زخارف و تعلقات دنیوی شیفته گشت و نه ازغم و تلخی آن بیقراری کرد و سر برزمین زد.

اگرآدم نخوردی گندمی را / کجا بودی جوی غم مردمی را
به سیصد سال آدم مانده غمناک / زبهرگندمی خون ریخت برخاک
پدر او بود و اصل او بودمارا / به یک گندم هدف شد صدبلارا
اگرتولقمه ای خواهی به شادی / محالست این، که از آدم بزادی

۴۳) همان کتاب، ص ۱۹۸. ۴۴) همان کتاب، ص ۲۵۰. ۴۵) همان کتاب، ص ۴۳۳.

چو او را گندمی بی صد بلانیست تراهم لقمه‌ای بی غم روانیست
برو تن درغم بارگران ده بسی جان کن چوجان خواهند جان ده...[۴۶]

مولوی نیز در چندین مورد به این داستان اشاره می کند. دریک جا حادثهٔ گندم خوردن آدم را نتیجهٔ قضای از پیش رفته الهی می داند و درموارد دیگر نتیجه می گیرد که آز و شهوت مایه و انگیزهٔ تعلق خاطر به علایق دنیوی و کسب لذتهای مادّی می شود که نوعی از آن نیز از راه حلق و به وسیلهٔ خوردن برآورده می شود. شیفتگی نسبت به این لذتها نور وجود انسان و جوهر امانت الهی رادروجوداوتیره می کند و شیطان نفس رابراو چیره می سازد. پس باید باریاضت، آز و شهوت را در خویشتن از بین برد تا مجال برای تحقّق جنبه های الهی انسان گشوده گردد.[۴۷]

مثالها چندان زیاد است که ذکر آنها این مقدمه را زیاده دراز خواهد کرد. ماضمن تفسیر داستانهای پیامبران در کلیات شمس، به ذکر شواهدی از شعرهای سنائی و عطّار بمناسبت خواهیم پرداخت و در اینجا نیازی به ذکر شواهد نیست. اما قبل از پرداختن به ویژگیهای کارمولوی در غزلیات شمس در زمینهٔ تلمیح، ذکر نمونه هایی از تأویل و تفسیر تمثیلی داستانهای پیامبران که در متون عرفانی مشخصترین و برجسته‌ترین شکل استفادهٔ تلمیحی از این داستانهاست ــ ضروری است.

این نمونه ها را هم در حدیقه و هم در دیوان قصاید و غزلیات و هم در دیگر مثنویهای سنائی می توان نشان داد. در حدیقه در ذیل عنوان «ذکر هدایت قرآن» به این معنی اشاره شده است که راهنما و نجات دهندهٔ انسان از دنیا و گمراهی درک معنی و باطن قرآن است. برای بیان و توضیح این نظر، از داستان یوسف و افتادنش درچاه و نجات از آن با دلو و رسن و رسیدن به عزیزی مصر استفاده شده است. دراین شعر،ازقرآن کریم که رهبر عاشقان راه حقیقت است، تعبیر به رسن، و از یوسف تعبیر به روح و از چاه تعبیر به دنیا و علایق آن و گمراهی شده است. آنگاه به انسان خطاب شده است که توچون یوسفی که از مکر شیطان درچاه افتاده‌ای و خردتو چون بُشریٰ (یکی ازکاروانیان که یوسف را از چاه بالا می کشد[۴۸]) است و رسن قرآن است. اگر سرآن داری که چون یوسف به عزّت برسی، باید بکوشی که سّر قرآن را بدانی و با این رسن آبِ جانِ معنی به دست آوری.

---

۴۶) اسرارنامه، ص ۱۲۷؛ این مضمون و مایه عیناً در آغاز الهی نامه (ص ۳)، تصحیح فؤاد روحانی نیز آمده است. ۴۷) تفسیر داستان آدم، ذیل کلمهٔ «گندم» در همین تحقیق. ۴۸) قصص قرآن مجید، ص ۱۴۵.

رهبرست اوو عاشقان راهی / رسنست او و غافلان چاهی
دربن چاه جانت راوطنست / نورقرآن به سوی اورسنست
خیزوخودرارسن به چنگ آور / تابیابی نجات بوک ومگر
ورنه گشتی به قعرچاه هلاک / آب و بادت دهدبه آتش وخاک
توچو یوسف به چاهی ازشیطان / خردت بُشری ورسن قرآن
گرهمی یوسفیت بایدوجاه / چنگ دروی زن و برآی زچاه
توچو یوسف به شاهی ارزانی / گردی آنگه که سرّاودانی
رادمردان رسن بدان دارند / تابدان آبِ جان به دست آرند...[۴۹]

شاعران عارف اغلب در تصویر «یوسف در چاه» اسارت روح را در زندان تن و زندان دنیا می‌بینند. در مثنویهای عرفانی این برداشت اغلب روشن است و احتیاجی به تفسیر ندارد. سنائی در یک جا بصراحت روح باطن را با یوسف مقایسه می‌کند:

روح باطن گر چو یوسف گم شده‌ست از پیش ما / ما چو یعقوب از غمش دل خانهٔ احزان کنیم.[۵۰]

انسان دارای دوجنبهٔ الهی و مادی است. جسم آدم از خاک بود و روحش دم الهی. حقیقت آدم همان دم بود که عیسی بن مریم نیز از آن زاده شد. هرکس را که آن دم هست، یعنی به تحقق این دم در وجود خویش موفق شده است، آدم است؛ و آن کس که از این دم و نورالهی غافل است از آدمیت فقط صورت و نقش آدم را دارد:

پدر آدم اندرین عالم / هست ازآن دم که زادهٔ مریم
تن که تن شد زرنگ آدم شد / جان که جان شد زبوی آن دم شد
هرکرا آن دمست آدم اوست / هرکرا نیست، نقش عالم اوست[۵۱]

به همین سبب، سنائی در قصاید خویش خود را به آدم بستن و به جای دمِ آدمْ نفْس شیطان درغلافِ نقشِ آدم (تن) داشتن رازشت می‌شمارد، و می‌گوید برای یافتن بوی یوسف، یعنی دم الهی و جان و جوهر الهی، باید چون یعقوب رخت و بخت وعقل به بیت احزان کشید و به عزلت و تأمّل و ذکر پرداخت.

---

۴۹) حدیقه، صص ۱۷۸، ۱۷۹. ۵۰) دیوان سنائی، ص ۴۱۲. ۵۱) حدیقه، ص ۱۸۵؛ بیت اول مناسب با مضمون آیهٔ اِنَّ مَثَلَ عیسیٰ عِنْدَ اللهِ کَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ. (آل عمران ۳: ۵۹)

زشت باشد خویشتن بستن برآدم وانگهی / نقش آدم راغلاف نفس شیطان داشتن
تا بیابی بوی یوسف بایدت یعقوب وار / رخت و بخت وعقل وجان در بیت احزان داشتن[۵۲]

در مقابل زندان تن و جهان، که چاه یوسفِ روح است، صحرای عالم غیب و حقایق وجوددارد. سنائی به مخاطب شعر سفارش می کند زندان پست عالم سفلی و تن را چون مردان بشکند و آهنگ عالم علوی کند. شرط بیرون آمدن ازاین چاه آن است که جان را به دانش حقیقی پرورش دهی و علم رؤ یا بیاموزی، یعنی معنی حقیقی و باطنی مجازهای دنیوی را دریابی و به ظاهر خرسند نگردی؛ چنانکه یوسف نیز از این راه بود که از زندان نجات یافت.

چومردان بشکن این زندان یکی آهنگ بالا کن / به صحرا درنگر آنگه به کام دل تماشا کن
ازاین زندان اگر خواهی که چون یوسف برون آئی / به دانش جان بپرورنیک وسر درعلم رؤ یا کن[۵۳]

مشو گمراه وبیچاره چنین اندرره سودا / چراغ دانشت بفروزوآنگه رای سودا کن
زموسی رهروی آموزا گوخواهی بریدن ره / گذر گه برفرازکوه و گه برقعردریا کن[۵۳]

«صحرا» را که در بیت فوق به عنوان رمز عالم غیب به کار برده است در بیتی ازدیوان باآوردن مضاف الیه «قِدَم» توضیح داده است:

گرد صحرای قدم پوئیم چون یزدانیان / زین هوسخانه ی هویٰ تا کی، نه ما اهریمنیم[۵۴]

شرط آنکه انسان به تحقق جوهرالهی درخویش نایل گردد و یوسفش را ازچاه نجات دهد و به مقام و جاه معنوی و روحانی برسد آن است که چون حضرت یوسف ریاضت بکشد و رنج ریاضت و عزلت را تحمل کند. تا انسان دم از انانیت می زند، هیچ است؛ و چون خودخواهی و منیّت را در اثر ریاضت و جهاد با نفس از میان بردارد و هیچ گردد، آنگاه همه است.

هیچ باشی چو جفت و فردی تو / همه باشی چو هیچ گردی تو
گرهمی یوسفیت باید و جاه / رنجها کش ببر ریاضت چاه
چون سلیمان تو ملک راشایی / که چو یوسف به حسن زیبایی[۵۵]

---

۵۲) دیوان سنائی، ص ۴٦٤. ۵۳) دیوان سنائی، ص ۴۹۲. ۵۴) همان کتاب، ص ۴۰۹.
۵۵) حدیقه، ص ۴۹۲.

سنائی در حدیقه، بیژن را یک بار و همراه با یوسف به کارمی برد، واز بیژن و اسارت او در چاه همان برداشت ناصرخسرو را دارد. بیژن به سبب توجه به علایق دنیوی است که اسیر چاه شده است ــ چاه علایق و گمراهی و ضلالت ناشی از توجه به تعلقّات دنیوی.

گر همی یوسفیت باید وجاه   پیش حق باشگونه پال چوچاه
سر که آن بندهٔ کلاه بود   همچو بیژن اسیر چاه بود[۵۶]

سنائی همچنین در بیتی، ضمن آنکه تجسم صورتهای بهیمی را توضیح می دهد، «گرگ یوسف درِ فرشته خوار» را نیز تجسّم حسد می داند.

هست نقش حسد سوی احرار / گرگِ یوسف درو فریشته خوار[۵۷]

در یکی از قصاید خود، تحت عنوان «درتعلیم طی طریق معرفت به قدم مجاهدت»، از شارستان لوط، فرعون وخردجّال به نفس (نفس امّاره) تعبیر می کند، واز موسی به دین، و از جبرئیل و عصای موسی به توبه؛ و ضمن تلمیح به جنبه هایی از داستانهای مربوط با شخصیتها و عناصر فوق سخن از مبارزه با نفس می گوید:

چون خرد جّالِ نفست شد اسیر حرص وآز   بعد ازین برمرکب تقویت زین باید نهاد
توبه ات روح الامین دان، نفسْ شارستان لوط   درمثل شبه حقیقتها چنین باید نهاد
هفت شارستان لوطست نفس تووقت سخن   همچومردان برپرروح الامین باید نهاد...
نفسْ فرعونست ودین موسی وتوبه چون عصا   رخ به سوی جنگ فرعون لعین باید نهاد
گر عصای توبه مرخیل لعین رابشکند   شکر آن را دیده برروی زمین باید نهاد
گوتوخواهی نفس خود را مستمند خود کنی   در کمند عشق بسم اللّه کمین باید نهاد[۵۸]

درابیاتی از قصاید دیگر، فرعون مظهر صفات بهیمی وزشت، ازقبیل شهوت وآز و عجب و خودپسندی، شمرده شده است، که این صفات خود ناشی از طبع و نفس است. تاوقتی این صفات درنهاد انسان است، چگونه از وی می توان انتظار کارهای بزرگ و خارق العاده داشت؟ انبیا و اولیا، که قادر به معجزه و اظهار کرامات شدند، این قدرت و نیرو را در اثر کشتن نفس و صفات بهیمی یافتند.

زیر دام عشوه تا چند ای سنائی دم زنی   گاه آن آمد یکی کاین دام و دم برهم زنی

۵۶) همان کتاب، ص ۱۲۷.   ۵۷) همان کتاب، ص ۳۹۷.   ۵۸) دیوان سنائی، ص ۱۰۸.

درنـهـاد تـو دو صد فرعونِ بادعوی هنوز　　تو همی خواهی که چون موسی عصا بر یَم زنی ۵۹

شرط موسی شدن ازمیان بردن سحرِ فرعونِ هواهای نفس است، و شرط خلیل شدن درهم شکستنِ غیرت اغیار و جز خدا ندیدن و در نظر نیاوردن.

گر حکیمی، سحر فرعونِ هوا را نیست کن / ور خلیلی، غیرت اغیاررا درهم شکن ۶۰

در راه عشق و رسیدن به حق آنچه شرط است تصفیهٔ باطن از اخلاق ذمیمه است؛ و پرداختن به ظواهر و صورت سودی ندارد.

طیلسان موسی و نعلین هارونت چه سود / چون به زیر یک رِدی فرعون داری صد هزار ۶۱

پس باید ابراهیم وار نفس شهوانی را، که چون گوسفندی است، با دشنهٔ ریاضت و سلوک قربان کرد؛ و جلوی هر شهوتی را، که چون فرعون سبب انحراف از طریق تحقیق و مانع تحقّق جوهرالهی انسان می گردد، موسی وار سدّ کرد. این راه سنائی و طریق عارفان است.

دشنهٔ تحقیق برداریم ابراهیم وار　　گوسفند نفس شهوانی بدو قربان کنیم
گر برآرد سر چو فرعون اندرین ره شهوتی　　ما برو از عقلْ سدّ موسی عمران کنیم ۶۲

سنائی همچنین از طاووس و مار، که درداستان آدم و درماجرای گندم خوردن وتبعید وی از بهشت نقشی دارند۶۳، به شهوت وخشم، که از نیروهای نفس حیوانی است، تعبیر می کند. آن دو دستیاران ابلیس در اخراج آدم از بهشت بودند، و این دو دستیاران نفسْ در گمراه کردن انسان و بازداشتن وی از طریق حقیقت و اعلیٰ علیّینِ وصل و تبعید او به اسفل السّافلین زندگی حیوانی اند.

خشم و شهوت مار و طاووسند در ترکیب تو　　نفس را آن پایمرد و دیو را این دستیار
کی توانستن برون آورد آدم را زخلد　　گر نبودی راهبر ابلیس را طاووس و مار ۶۴

درحدیقه نیزباردیگربه ماروطاووس اشاره می کندوازآن دوظاهرِ ظواهروزخارف

۵۹) همان کتاب، ص ٦٩٤. ٦٠) همان کتاب، ص ۵۲۹. ٦١) همان کتاب، ص ۲۱۰. ٦٢) همان کتاب، ص ٤١١. ٦٣) ← قصص قرآن مجید ص ۷؛ ونیز درهمین دفتر: داستان آدم، ذیل کلمهٔ مار. ٦٤) دیوان سنائی، ص ۱۸۸.

وتعلّقات دنیوی را مراد می گیرد که اسباب فریب دل و در نتیجه مانع عافیت و سلامت و رستگاری انسان می گردد، چنانکه روی و موی ظاهر فریب مار و طاووس نیز سبب فریب حوّا و آدم و تبعید آنان از بهشت گردید.

مار و طاووس روی و موی آراست   عافیت آدمست و دل حوّاست
مار و طاووس کامدند بهم   هم به حوّا بدند و هم بادم[۶۵]

در شعر سنائی به طور کلی برداشتهای مجازی و رمزی از داستان پیامبران در شعر توضیح داده می شود و نیازی به تأمّل خواننده برای درک مفاهیم باطنی عناصر داستان نیست. حتی در نمونه های بسیار اندکی که بصراحت به مفاهیم مجازی عناصر داستان اشاره نرفته است، موضوع شعر و شیوهٔ جمله بندی و ترکیب کلمات مفهوم را روشن می کند و لازم نیست که هر کلمه را جداگانه و به یک رمز تأویل کنیم، مثلاً در شعری که مضمون اصلی آن ترک دنیا و ریاضت است، می گوید:

نور خواهی به دست موسی وار   دست در گرد جیب خویش برآر
راه مدین نرفته پیش شعیب   چند گردی به گرد پردهٔ غیب
نابُده ساعتی شبان رمه   چون برآری، عصا به روی همه...[۶۶]

در این شعر لازم نیست که برای موسی یا دست موسی، نور، جیب، مدین، شعیب، عصا، شبان، و رمه هریک جداجدا معنی مجازی قایل شویم تا شعر معنی شود. به عبارت دیگر انتقال عناصر داستان از سطح عالم کبیر به عالم صغیر و تبدیل وقایع عینی به حوادث ذهنی و روانی برای درک منظور شاعر نه ممکن است و نه لازم. آنچه باید دریافت، معنی کنایی و مجازی عباراتی است که به منزلهٔ یک واحد کلامی دارای معنی مجازی است، از قبیل موسی وار نور به دست خواستن، دست در گرد جیب خویش برآوردن، راه مدین به قصد دیدار شعیب سپردن، ساعتی شبان رمه بودن، عصا به روی همه برآوردن که می توان آنها را به ترتیب کنایه از طالب کمال و معرفت بودن، ازخودمایه گذاشتن و به خود تکیه کردن، مجاهدت کردن و طریق سلوک پیمودن، تحمّل رنج و سختی و خدمت به دیگران کردن، و

---

۶۵) حدیقه، ص ۳۵۵؛ به نظر می رسد «بدند» در مصراع آخر یا اشتباه چاپی و یا نتیجهٔ اشتباه کاتب در متن نسخهٔ خطی و یا نادرست خواندن مصحح باشد. احتمال دارد که در اصل «زدند» بوده باشد. دربارهٔ بیت فوق در تعلیقات حدیقه به شروحی اشاره شده است که هیچکدام معنی تمام و محصلی ندارد.

۶۶) همان کتاب، ص ۳۷۲.

به کمال روحی و مرتبهٔ رهبری رسیدن دانست و بیتها را معنی کرد.

دشواری حدیقه یکی به سبب دشواری بیانِ مضامین و مطالب نوِ عرفانی درزبانی است که هنوز چنانکه باید برای پذیرفتن این معانی انعطاف و ظرفیت درخور را نیافته است، و دیگر به سبب پیوند سنائی بادربار و شعر درباری است که اهل علم و فضل را ــ که معنی اشاره‌ها را درمی‌یابند و ظرافتهای شعری را درک می کنند ــ در شمار مخاطبان وی قرار می دهد و توجه به این مخاطبان سبب می شود که سنائی به عنوان حکیم، از درج آموخته های متنوّع خویش، از قبیل قرآن، حدیث، حکمت و فلسفه و حتی طب و نجوم و تعبیر رؤیا، درشعر خودداری نکند. علاوه براین دونکته، می توان فرصت نداشتن سنائی را برای تنظیم وتصحیح نهائی حدیقه ذکر کرد[۶۷]. که اگراین فرصت دست می داد، شاید گذشته از تغییر ابواب، ابهامِ معانی بعضی ازابیات نیز تقلیل می یافت. به هرحال، آنچه حدیقه را محتاج شرح کرده است[۶۸] دلایل مذکور است و نه دشواری ناشی از کاربُرد استعاره‌های بی قرینه، که خود از احوال و عوالم و تجارب روحانی و هیجانات عاطفی مایه می گیرد و زبانِ محصولِ تجربه‌های حسّی برای بیان و انتقال آنها فاقد امکانات لازم است.

درحدیقه ونیز درقصاید سنائی اگر شخیتها وحیوانات وپدیده های طبیعی و اشیاء مربوط به داستانها با معنی مجازی به کار رفته است، درخود شعر به آن اشاره شده است؛ یعنی اگر برداشتی باطنی از ظاهر داستان به عمل آمده است، این معانی باطنی، چنانکه در نمونه های سابق الذکر دیدیم، با معانی ظاهری مقایسه و توضیح داده شده است و برای کشف آنها احتیاج به تأمّل نیست. بنابراین، انتقال معنی از سطحی به سطح دیگر، به علت رمزی نبودن سخن، بی وجه و بی مورد است. سنائی در حدیقه گفته است:

ازدرتن که صاحب کُلَهست   تابه دل صدهزار ساله رهست
هست برسالکان به وقت رحیل   همچو موسی و خصم و منزل نیل
لیک بروی چوبسته گردد کار   نار گردد بعاقبت دینار [۶۹]

چنانکه دیده می شود، آنچه معنی این ابیات را، حداقل از نظر ظاهر کلام، دشوار کرده است عدم فصاحت و پیوند منطقی میان اجزای کلام و نیز عدم انطباق اجزای مشبَّهٌ‌به و مشبّه است. مسندٌالیه مربوط به «هست» درآغاز بیت دوم همان «صدهزارساله ره» است

---

۶۷) در این مورد ← جستجو در تصرف ایران، صص ۲۴۷، ۲۴۹. ۶۸) برای نمونه ای از این شروح ← همان کتاب، ص ۲۴۷ و بعد. ۶۹) حدیقه، ص ۳۳۸.

اما به علّت استقلال تام بیت اول، به نظر می رسد که «هست» بدون مسندٌالیه مانده است. این «صدهزارساله ره» برای سالکان، هنگام سیر و سلوک، همچون موسی و خصم (فرعون) و منزل نیل است. چنانکه دیده می شود؛ هیچ مطابقت و شباهتی میان اجزای جملهٔ قبل از «همچو» و جملهٔ بعد از آن وجود ندارد. در واقع منظور این است که طی این «صدهزار ساله ره» برای سالکان همان قدر ساده است که گذشتن از رود نیل برای موسی. امّا بیان این معنی در شعر سنائی، به علت تعقید لفظی و پیوندنداشتن اجزای دوطرف تشبیه، چنان به نارسایی انجام گرفته است که درک معنایی ساده را بدشواری و تنها از راه حدس و گمان و چشم پوشی از روابط منطقی اجزای کلام ممکن می سازد. گذشته از این، کلمهٔ «خصم»، که منظور از آن فرعون است، با در نظر گرفتن موضوع تشبیه بیمورد و زاید می نماید. در بیت سوم، مرجع ضمیر سوم شخص مفرد «وی» همان «سالکان» در بیت دوم است که این نیز به دشواری و عدم فصاحت کلام می افزاید. بدون شک اگر سنائی فرصت پرداخت مجدّد حدیقه را پیدا می کرد این سه بیت نظم بیانی دیگری می یافت. به هرحال، آنچه سنائی در این سه بیت قصد بیانش را دارد این است که از عالم مادّه تا معنی یا از مرحلهٔ حیوانی و توجه به تعلقات مادّی تا مرحلهٔ الهی و توجه به امور روحانی راه درازی است که سالکان به شرط توفیق الهی آن را چون موسی، که به آسانی از نیل گذشت، آسان طی می کنند. امّا اگر توفیق الهی رفیق آنان نگردد، راه به جایی نمی برند و کوشش و مجاهدت آنان بی نتیجه می ماند و این آسان برآنان دشوار می گردد. این مایهٔ اصلی و معنوی کلام سنائی است که البّته می شود بتفصیل به شرح و توضیح آن پرداخت. درتعلیقات حدیقه، در مورد بیت دوم، پس از توضیح معنی ظاهری آن، آمده است: محتمل است مراد از «موسی» در این مقام «قلب» و مراد از «خصم» «فرعون نفس امّاره» باشد[۷۰]. اگرچه تأویل موسی به قلب یا روح، و فرعون به نفس امّاره، چنانکه اشاره خواهیم کرد، در قرآن کریم و غزلیات مولوی، به علت شیوهٔ بیان رمزی، ممکن است، اما در بیت سنائی چنین امکان و احتمالی وجود ندارد. زیرا اصولاً در مثنویهای تعلیمی، که غرض اصلی شاعر انتقال اندیشه و تعلیم معانی عرفانی به خوانندگان است، غرض ایضاح مطلب است نه کتمان آن. به همین سبب، مایهٔ تصویری و ملازمت آن با معنی، اگر به روشن شدن معنی کمک نکند، وجودش زائد و نقض غرض است. در مثنویهای عرفانی، احوال و عوالم روحانی و تجارب نفسانی تحت تأثیر هیجانات عاطفی ناشی از آنها تصویر و بیان نمی شود، بلکه آن اندیشه ها ونظریات مبتنی بر بینش عرفانی توضیح و تشریح می گردد که از پیش در ذهن گوینده روشن و معلوم است و بیان

۷۰) تعلیقات حدیقه، ص ۴۶۹.

تمثیلی برای تفهیم و رسوخ دادن مطلب در ذهن خوانندگان است. از این روی وقتی که تمثیل با معنی باطنی داستان مورد نظر است، معمولاً این معنی باطنی به صورت تشبیه یا ترکیب اضافی روشن می گردد؛ مثلاً سنائی می گوید: «دین و کفر ازتو موسی و قارون»[۷۱] و یا مثالهای متعدد دیگر که قبلاً نقل کردیم. در قصاید تعلیمی سنائی نیز همان منظوری دنبال می شود که در مثنویهای وی. به همین سبب، در آنجا نیزمعنی با مایهٔ تصویر همراه است: «نفس فرعونست و دین موسی و توبه چون عصا»[۷۲]. دردیوان سنائی، در همین چشم انداز، ترکیبات تشبیهیِ دشنهٔ تحقیق، گوسفند نفس شهوانی (ص ٤١١،در اشاره به داستان ابراهیم)، تیه جهل،فرعون هوا، کُحلِ اَرِنی اَنْظُرْ (صص ٤٨٤، ٥٢٩، ٦٥٦، در ارتباط با داستان موسی) یوسف کنعان تن (ص ٥٠٧)، خردجّال نفس، چاه علم(صص١٠٨، ١٣٩) آمده است که در همهٔ آنها مشبّهٌ‌به، یعنی مضافٌ‌الیه، معنی باطنی مشبه یا مضاف را روشن می کند.

درمثنویهای عطّار، چنانکه گفتیم، اصلْ ذکرحکایتهای کوتاه و گرفتن نتایج تعلیمی عرفانی ازآنهاست. اماگاهی بندرت، درضمن تمثیلها به معنی مجازی و باطنی بعضی عناصر داستانی و مقایسهٔ آن با احوال نفسانی انسان نیز اشاره می رود. وظیفهٔ تبیین و توضیح معانی مجازی را شاعر خود به عهده می گیرد و از این نظر ابهامی برای خواننده باقی نمی ماند.

در تمثیلی ابتدا اشاره به داستان غرق شدن فرعون می کند واینکه وی هنگام مرگ قول شهادت برزبان می راند، اما هنوز نیمی از شهادت را برزبان جاری نکرده است که جبرئیل دهانش را پراز لجن می کند و خداوند به جبرئیل خطاب می کند که اگر قول شهادت را بتمامی ادا کرده بود چهارصد سال گناهِ کافری وی را می بخشودم. عطار، پس از نقل این ماجرا، به فرعون نفس خویش اشاره می کند و اینکه اگر برحسب عادت هم بوده است، پیش از مرگ شهادت برزبان جاری کرده است و برشهادت خاسته است و خفته است و از خداوند می خواهد که اگر از ازل گلیمِ دل از گناه سیاه آمده است، توفیقش دهد که آن راسپید کند، چون کار متوقّف برتوفیق اوست.

خالقا گرزاهل عادت بوده‌ام — باری آخردرشهادت بوده‌ام
پس مرا فرعونِ نفسی هست نیز — کونداردجزشهادت، هیچ چیز
پیش ازمرگ این شهادت گفته است — برشهادت خاستست وخفته است
محو گردان کبر و فرعونی او — بازخرجان را ز صد لونی او

۷۱) حدیقه، ص ۲۲۰. ۷۲) دیوان سنائی، ص ۱۰۸.

جان چو صید تست درشستش مده زیر دست تست از دستش مده
چون به کَیْلان ازل پیش از گناه از گناه آمد گلیم دل سیاه
من به دست خود سپیدش چون کنم وزدرتو ناامیدش چون کنم
تو توانی کرد مویی را چوقیر نه به بوی علتی همرنگ شیر
گرسیاه آمد مرا رنگ گلیم تو سپیدش کن چوموی ای کریم[۷۳]

پس از ذکر تمثیلی درالهی‌نامه،نفس و دنیا با دجّال مقایسه می شود.دجّالی که چه بسا مهدی پاکیزه رفتار را گرفتار می کند:

چودجّالت یکی دیوست مکّار یکی دنیا دگر نفس ستمکار
کسی با این‌همه دجّال سرکش چگونه زوبرآید یک نفس خوش
بسا مهدیِ دل پاکیزه رفتار کزین دجّالِ دنیا شد گرفتار[۷۴]

در تمثیل دیگری به حکایت ابلهی اشاره می گردد که ریشی بزرگ داشت و در آب دریا غرق شد. هنگام غرق، مردی از خشکی می بیندش و می گوید: توبره را ازسر بیفکن تا نجات‌یابی. مغروق می گوید: این توبره نیست، ریش من است. عطّار سپس به انتقاد ازکسانی می‌پردازد که باطنی خلاف ظاهر آراسته دارند وسپس خطاب به آنان می گوید: تازمانی که درشما نفس و شیطان فعّال است، در وجودتان فرعون و هامان خانه کرده‌اند. باید موسی وار و مردانه ترک هستی و تعلقات کنید و با فرعون نفس به مبارزه و جهاد برخیزید. شرطِ درپیش گرفتن طریق حقیقتْ ترک علایق و اشتغالات دنیوی و نفسانی است.

تاترا نفسی و شیطانی بود درتو فرعونی و هامانی بود
پشم درکش همچو موسی کَوْن را ریش گیر آنگاه این فرعون را
ریش این فرعون گیر وسخت دار جنگ ریشاریش کن مردانه وار
پای درنه ترک ریش خویش گیر تاکَیَت زین ریش ره درپیش گیر..
در ره دین آن بود فرزانه‌ای کونداردِ ریشِ خود را شانه‌ای[۷۵]

در مقابل نفس، که جنبهٔ حیوانی و پست وجود انسان است و به فرعون، هامان، دجّال، شیطان و....تشبیه می گردد، جنبهٔ الهی و برتر انسان با یوسف مقایسه می شود که

---

۷۳) مصیبت نامه، ص ۱۶. ۷۴) الهی نامه، ص ۷۳. ۷۵) منطق الطیر، ص ۱۶۶.

از جمله در ترکیبات تشبیهی «یوسف صدیق جان پاک تو»[۷۶] و «یوسف جانت»[۷۷] آشکاراست.

با آنکه در مثنویها و نیز غزلّیات عطار ترکیبات اضافی تشبیهی یا استعاری، همچنانکه در شعر سنائی، بسیار اندک است و بسیار محدود، اما نمونه هایی از کاربرد عناصر داستانی را به صورت رمز و استعاره یعنی بدون مقایسهٔ صریح با مفاهیم باطنی آنها، در مثنویهای وی می بینیم.

در اسرارنامه، پس از ذکر تمثیلی، جان پاک را جوهر انسانیت می خواند و اندرز می دهد که انسان، که در پرتو این جوهر الهی در وجود خویش مسجود ملایک است، نباید آن را با زنگار آلایشهای طبیعت تیره کند و دلبستهٔ گلخن طبیعت و علایق بی ارزش آن گردد؛ و بعد ادامه می دهد:

به مصر اندر برای تست شاهی	توچو یوسف چرا در قعر چاهی
ازآن برملک خویشت نیست فرمان	که دیوی هست برجای سلیمان
اگر حاصل کنی انگشتری باز	به فرمان آیدت دیو و پری باز[۷۸]

چنانکه دیده می شود، کلمه های مصر، چاه، دیو، سلیمان، انگشتری، دیو و پری در ابیات بالا تفسیر نشده و مفهوم مجازی و ثانوی آنها روشن نگردیده است. با درنظرگرفتن جوّ عمومی شعر عطار و زمینهٔ ذهنی عقیدتی وی، می توان این کلمات را تأویل کرد. مصر عالم ارواح و فرشتگان و بهشت است. آنجا که خداوند حضرت آدم را خلق کرد و مسجود فرشتگانش ساخت و تاج و تخت و حلّه بدو داد[۷۹] و نیز آنجا که حضرت یوسف بعد از رهایی از چاه در آنجا به سلطنت رسید. عطار در مصیبت نامه ترکیب «مصرجان»[۸۰] و در منطق الطیر ترکیب «مصرعزّت»[۸۱] و در دیوان غزلیات و قصاید ترکیب «مصر عالم جان»[۸۲] را به کار برده است که جملگی تأویل اوراز «مصر» به عنوان عالم برین ومرجع ومآب ارواح رستگار و نجات یافته از اسارت تن و دنیای مادّی بازمی نماید. «چاه» نقطهٔ مقابل «مصر» است که همان زندان تاریک و ژرف دنیای مادی است، و «یوسف» روح و یا جوهر الهی انسان است که از قلمرو سلطنت خود یعنی «مصرجان» به چاه ظلمانی تن و دنیا افکنده شده و سرانجام به همان جای بازخواهد گشت. در این دنیای مادی، تن و نیروهای آن در واقع

---

۷۶) مصیبت نامه، ص ۱۳٤. ۷۷) همان کتاب، ص ۳۲٤. ۷۸) اسرارنامه، ص ۹۹.

۷۹) قصص قرآن مجید، صص ٦، ۸. ۸۰) مصیبت نامه، ص ۱۷۵. ۸۱) منطق الطیر، ص ۳۷.

۸۲) دیوان عطار، ص ۸۲۸.

وسایلی هستند که باید درخدمت روح قرار گیرند تا وی به کمک آنها صید معرفت کند و به جزئیاتْ عالم گردد. پس در حقیقت، نفس ناطقهٔ انسانی، چون سلیمان، فرمانروای ملک تن و نیروهای ناشی از آن است. امّا چون تمایلات نفس حیوانی برانسان غلبه کند و به جای سلیمان روح دیو نفس برتخت دل تکیه زند و آن را متصرف گردد[۸۳]، روح ازکار خویش باز می ماند و اسیر بندگان خود می گردد و بازیچهٔ هوی و هوسهای نفس امّاره و صفات بهیمی، که دیو و پری مظاهر آنند، می شود. روح در اثر عشق و ریاضت و تن زدن از خواهشهای نفس قادر می گردد که دیو نفس را از دل براند و دو باره انگشتریِ قدرت و فرمانروایی برنفس و قوای آن را در اختیاربگیرد[۸۴].

نمونه های دیگری از این تلمیحاتِ مبتنی برتأو یل را هم در منطق‌الطیرو هم در غزلیات عطّار می توان دید. در منطق‌الطیر، آغاز کتاب با خطاب به یکایک مرغان آغاز می شود که هریک مظاهر ارواح آدمیان در مراتب مختلف تعالی روحی اند. این خطابها همراه با اندرز و تعلیم وهدایت مرغان به سوی رستگاری و نجات است. محتوای اصلی این اندرزها و تعلیماتِ عرفانی تصویرِ اسارت روح دربند علایق و تعلقات جهان خاکی وجهاد با نفس و رستگاری و نجات از دام امیال و خواهشهای نفسانی است و غالبا زندگی پیامبران، به عنوان شاهد و مثالی برای درستی نظر گوینده و نمونه ای از جهاد با نفس و وسیله ای برای ترغیب و تشویق مرغان، با اندرزها و تعلیمات عرفانی همراه می گردد. اشاره به زندگی پیامبران و واقعه های برجستهٔ حیات آنان گاهی با مفاهیم باطنی ناشی از تأویل روحانی داستانها همراه است و گاهی دریافت معنی و مفهوم باطنی آنها به عهدهٔ خود خواننده گذاشته شده و در بارهٔ آن توضیحی داده نشده است. در این اشاره‌ها مایهٔ اصلی سخن جهاد با نفس و انانیّت انسان است. دیو، فرعون و نمرود نمایندهٔ نفس امّاره و مایهٔ بستگی انسان به مردار دنیایند؛ جهاد با این نفس و ترک هستی و انانیت خویش شرط وصول به حق وصفای دل برای پذیرش اسرار الهی و فنای فی الله و رسیدن به مرتبهٔ انبیا و اولیا و انسانِ کامل است. صاحب سّرِ سلیمان شدن شرطش دربند و زندان کردن دیو است[۸۵]، و به میقات آمدن و چون موسی مرغِ کوه طور شدن در گروِ دورشدن از فرعون بهیمی است[۸۶]، و شرط نشستن برآتش و قدم زدن در آن سر بریدن نمرودورستن از وسوسه های اوست؛ آن کس که برنفس خود غالب آمده است و حاکم برنفس خویش است شعله های حرص و آز و خشم و شهوت بر او بی اثر

---

۸۳) در بارهٔ مایهٔ داستانی سلیمان ودیو ← داستان سلیمان، ذیل انگشتری.

۸۴) در بارهٔ تفسیر انگشتری ← تفسیر داستان سلیمان، ذیل انگشتری و دیو و پری.

۸۵) منطق الطیر، ص ۳۵. ۸۶) همان کتاب، ص ۳۵.

است[۸۷]. انانیّت وخودبینی کوهی است که سد و مانع تحقق جوهر الهی انسان است. شرط ظهور و از قوه به فعل آمدن جوهر الهی انسان گداختن و ازهم شکافتن کوه انانیت وخودی است. این کوه گدازی و محو هستیِ خود ازطریق رنج و ریاضت وفاقه میسّر می گردد. فعلیت یافتن استعدادهای نهفته و بالقوهٔ وجود انسان و تحقق اصل الهی وی و در نتیجه ارتقای وی به مقام و مرتبهٔ انسان کامل، پس از اندکاک کوه انانیت و خودپرستی، یادآور معجزهٔ صالح پیامبر است که از دل کوه ناقه‌ای بیرون آورد.[۸۸] اگر انسان ناقهٔ استعدادها و ظرفیتهای خویش را تحقق بخشد و بدان بپردازد که وی را برای آن آفریده‌اند و از اشتغالات پست و بی ارزش دنیوی پرهیز کند، لذتهای معنویِ حاصل از جوی شیر وانگبینِ حقایق و معارف الهی کام او را خوش و شیرین خواهد کرد و در سیر به سوی کمال، لطف حق، از طریق دستگیری پیرو مرد کامل ورهشناس، بسا که نصیب او خواهد گشت[۸۹]. بهره گیری از داستان پیامبران، چنانکه گفتیم، در آغاز کتاب منطق الطیر گاهی با مفاهیم باطنیِ حاصل از تأویل همراه است و گاهی سخن مبتنی برتأویلی است که در ذهن صورت گرفته است و در سخن اشاره به مفاهیم حاصل از تأویل نرفته است و خواننده خود باید آنها را دریابد. مثلاً در داستان خلیل و نمرود و رفتن خلیل در آتش، اشاره‌ای به مفاهیم مجازی نمرودوآتش نیست و خواننده خود باید به کشف آنها در زمینهٔ معانی عرفانی بپردازد.

مرحبا ای طوطی طوبی نشین — حلّه در پوشیده طوقی آتشین
طوق آتش از برای دوزخیست — حلّه از بهر بهشتیّ و سخیست
چون خلیل آن کس که ازنمرودرست — خوش تواند کردبرآتش نشست
سر بزن نمرود را همچون قلم — چون خلیل الله در آتش نه قدم
چون شدی ازوحشت نمرودپاک — حلّه پوش، ازآتشین طوقت چه باک[۹۰]

چنانکه دیده می شود، عطّار در صورت ظاهری و جسمانیِ طوطی ترکیب دورنگ متضاد را، که‌ازیکی به حلّهٔ سبز واز دیگری به طوق سرخ (آتشین) تعبیر می کند، سخن می گوید. ترکیب این دورنگ در ظاهر طوطی، که یکی یادآور سبزی بهشت و دیگری یادآور سرخی آتش دوزخ است، تصویر دو نیرو یا دوعنصر متضاد، یعنی فرشته و شیطان یا جنبهٔ الهی و روحانی و جنبهٔ مادی و حیوانی را در وجود انسان به نمایش می گذارد، که معمولاً ازیکی به روح، جان، دل، نفس ناطقه و از دیگری به نفس یا نفس امّاره تعبیر

۸۷) منطق الطیر، ص ۳۵. ۸۸) قصص قرآن مجید، ص ۷۹ و بعد؛ و نیز ← در همین دفتر، داستان صالح، ذیل ناقه. ۸۹) منطق الطیر، صص ۳۵، ۳۶. ۹۰) همان کتاب، ص ۳۵.

می شود. سرنوشت غائی انسان در گرو پیروزی یکی از این دو بردیگری است. اگر دل برنفس غلبه کند یا اگر جنبهٔ الهیِ طوطیِ روح انسانی برجنبهٔ حیوانی آن پیروز گردد، انسان طریق حقیقت و معرفت را در پیش می گیرد که نتیجه اش رستگاری و بهشت و وصول به حق است؛ و اگر نفس بر دل غلبه کند یا جنبهٔ حیوانی روح بر جنبهٔ الهی آن غالب آید، انسان طریق لذّت جویی و بهره‌وری ازلذایذ دنیوی را در پیش می گیرد که سرانجامش دوزخ و سوختن در آتش محرومیت ازدیدار حق تعالی است. مبارزهٔ این دونیروی متضاددر وجود انسان درمبارزه و کشمکش میان خلیل ونمرود، که حکایت از وقوع حادثه ای در عالم خارج دارد، ظهور عینی و تجلی پیدا می کند. آن کس که چون خلیل برنمرود غلبه می کند یا آن کس که خلیل جانش برنمرود نفس غلبه می کند باکی از شعله های سوزان آتش نمرودش نیست؛ زیرا، اگرچه به اقتضای زیست درجهان خاکی ناچار با ضروریاتِ زیست و آتشهای انگیخته از نفس سروکار دارد، هرگز تسلیم شعله های آن، به طوری که حق و حقیقتِ وظیفهٔ الهی و انسانی خویش را فراموش کند، نمی گردد. چون خلیل برآتش می نشیند و در آتش قدم می زند، بی آنکه دلبستهٔ تمایلات و لذتها گردد و بی آنکه سوزندگی آتش را دراو اثر باشد. چنین کسی خلیل خداست، مرد کامل است، جوهرالهی تحقق یافته برکرهٔ خاک است. اورا از طوق آتشین باکی نیست و سرانجامش حلّهٔ سبز بهشتی و زیستن شادمانه و ابدی در بهشتِ وصلِ ربّ العالمین خواهد بود.

در مثالی که ذکر آن گذشت، دربارهٔ اینکه نمرودْ نفس است توضیحی داده نشده بود. امّا درخطاب به قمری، عطّار، ضمن اشاره به داستان یونس پیامبر، در ترکیب «ماهی نفس» در واقع به تأویلی که از این داستان دارد اشاره می کند. نفس وصفات بهیمیِ ناشی از آن، چون شکم ماهی نون، زندان تنگ وتاریک ذوالنّون یا یونسِ روح است. برای نجات از این زندان تنگ و دریای علایق و تعلقّات مادّی، که شناورش این ماهی بدخواه است، و رسیدن و عروج به دریای خاص معارف الهی و همجواری با انبیا و اولیا، باید سر از تن این ماهیِ نفس جدا کرد.

خه خه‌ای قمری دمساز آمده | شاد رفته تنگدل باز آمده
تنگدل زانی که در خون مانده‌ای | در مضیق حبس ذوالنون مانده‌ای
ای شده سرگشتهٔ ماهیّ نفس | چند خواهی دید بدخواهی نفس
سر بکَن این ماهی بدخواه را | تا توانی سودفرق ماه را
گر بود از ماهی نفست خلاص | مونس یونس شوی در بحرخاص[۹۱]

۹۱) همان کتاب، ص ۳۷.

۴. داستان پیامبران در مثنوی مولوی

آنچه در بارهٔ داستان پیامبران در مثنویهای عرفانی سنائی و عطار گفتیم کم و بیش در مثنوی مولوی نیز صادق است، با این تفاوت که مثنوی، هم به علت ذوق داستانسرایی مولوی و هم به علت شور و هیجان شدید عاطفی که چون خونی گرم و جوشان در رگهای این کتاب روان است و هم به سبب گستردگی و غنای مطالب و مفاهیم، از دیگر مثنویهای عرفانی خواندنی تر و تأمل انگیزتر و تأثیرش برخواننده نافذتر است. شیوهٔ بیان مفاهیم و معانی، که در ضمن بیان تمثیلها و حکایتها و داستانها و براساس تداعی معانی شکل می گیرد و به پیش می رود، جان و چهره‌ای دریاوار و پرشور و سرشار از حیات به مثنوی بخشیده است. امواج مفاهیم و معانی فوج فوج از پس یکدیگر می آیند و می روند، جمع می شوند و پریشان می گردند، می شکوفند و پر پر می شوند، و بیقراری واضطراب روحی عاشقانه و دریاوار را، که از نیروی شور و شوق عظیمی در تب وتاب است، تصویر می کنند. به نظر می رسد که مولوی در مثنوی سخن را هشیارانه و به قصد بیان مفاهیمی مشخص در طرحی اجمالی و از پیش اندیشیده آغاز می کند؛ اما پیش از آنکه آن معنی مورد نظر را در طرح اجمالیِ از پیش معلوم از ذهن به عین آورد، تراکم معانی و مفاهیم ناشی از تداعیها او را از خط سیر مورد نظر جدا می کند و با خویش می برد؛ و او، که در آغاز حاکم برکلام و طرح و معنی بود، با هجوم معانی و مفاهیم متنوّع از قلمرو گستردهٔ ناآگاهی به عرصهٔ آگاهی، بزودی محکوم و مسخّر معانی می گردد، و تادوباره به خویش بیاید و دنبالهٔ طرح و مطلب آغازین را از سر گیرد بخشی از احوال و عوالم روحانی و سرّ ضمیر خود را تصویر و افشا کرده است. این حال درست همان چیزی است که در اغلب مثنویهای تعلیمی و از جمله مثنویهای سنائی و عطار نیست. به همین سبب، علی رغم تشابهات بسیار هم از نظر مفهوم و هم از نظر شیوهٔ بیان میان مثنوی مولوی و مثنویهای عطار و سنائی، مثنوی همچنان و یژگیهای خاصّ خود را دارد. این تکرار و تناوب هوشیاری و ناهشیاری و این جریان تسلیم پذیری و خودسپاری به سیل معانی و مفاهیم برآمده از ناآگاهی در بیان داستانها و از جمله داستان پیامبران و شیوهٔ

بهره گیری ازآنها تأثیر مستقیم دارد. مولوی وقتی حاکم برسخن و معنی است مخاطب را در نظر دارد و باشرح و تفسیر مراد خود را ازایراد تمثیل روشن می کند، و وقتی محکوم و تسلیم معنی و سخن می گردد مخاطب را نیز فراموش می کند و اغلب از شرح و تفسیر آنچه مبهم است بازمی ماندوتفسیروتوضیح برعهدهٔ مخاطب می ماند. شواهد ونمونه های متعدد درمثنوی برای اثبات این مدعّا می توان به دست داد. در دفتر اول، پس از پایان داستان پادشاه و کنیزک، به مناسبت ابیات آخر این داستان، داستان پادشاه ظالم جهودان ودشمن عیسو یان مطرح می گردد که از روی تعصّب به کشتن عیسو یان همّت گماشته است. وزیر مکری می اندیشد تا درمیان نصارانفوذ و در دین آنها تخلیط کند.پس ازتمهیداتی به این کار موفق می گردد. نصرانیان گرد او را می گیرند، بزرگش می کنند و نایب عیسی می خوانندش و خبر ندارند که او در سرّ دجّالِ یک چشمِ لعین است:

او بسرّ دجّال یک چشم لعین / ای خدا فریاد رس نعم المعین[1]

یاد ضعف انسان در مقابل وسوسه های گوناگون و ابلیسان آدمی روی شاعر را متوجه خدا و یاری طلبیدن از وی می کند. حسّاسیّت مولوی نسبت به این موضوع عواطف او را برمی انگیزد، توجه به وضع انسان و جهان و تنها فریادرس او در این عالم خاکی مولوی را از یاد مخاطب که هدف شعر تعلیمی انتقال معنی به اوست ــ غافل می کند، دنبالهٔ داستان قطع و سخن رفته رفته از وضوح و روشنی دور می شود و به رمز و ابهام می گراید و پروایی نیست که مخاطب کیست. سخن از انباری می رود که مادر آن گندم جمع می کنیم و سپس این گندمها را گم می کنیم و از دست می دهیم. سخن از موشی به میان می آید که خلل گندمهای ما از اوست:

ما در این انبارگندم می کنیم / گندم جمع آمده گم می کنیم
می نیندیشیم آخر ما بهوش / کین خلل در گندمست ازمکرموش
موش تا انبارما حفره زدست / وزفنش انبارما ویران شدست...
اول ای جان دفع شرّ موش کن / وانگهان درجمع گندم جوش کن
بشنو از اخبار آن صدرصدور / لاصلوةَ تَمّ الاّ بالحضور
گرنه موشی دزد در انبارماست / گندم اعمال چل ساله کجاست
ریزه ریزه صدق هرروزه چرا / جمع می ناید درین انبارما[2]

---

۱) مثنوی، دفتر اول، ص ۲٤. ۲) همانجا.

به دنبال این ابیات هیچ توضیحی ذکر نمی شود. تمثیل دیگری به یاد مولوی می افتد که آن را نیز باهمین ابهام و بی هیچ شرح و تفسیری بیان می کند:

بس ستاره‌ی آتش از آهن جهید　　　وان دل سوزیده پذرفت و کشید
لیک درظلمت یکی دزدی نهان　　　می نهد انگشت براستارگان
می کُشد استارگان را یک بیک　　　تاکه نفروزد چراغی از فلک[3]

چنانکه دیده می شود فهم مضمون این ابیات درگروفهم معنی مجازی کلمات انبار، گندم، موش، آهن، ستاره، دزد، چراغ و فلک است. تنها اشاره‌ای که مولوی ضمن ابیات به معنی مجازی یکی از این کلمات می کند، در ترکیب «گندم اعمال» آشکار می گردد که می نماید اعمال (اعمال صالح) به گندم تشبیه شده است. در شروحی که برمثنوی نوشته اند در بارهٔ این کلمات توضیح داده اند:

انقروی «انبار» را به انبار وجود، انبار درون، انبار قلب؛ «گندم» را به گندمهای اعمال و طاعات؛ «موش» را به شیطان مکروفساد،وساوس شیطانی و حیله و مکر نفسانی؛ و «آهن» را به انوار طاعات که از طاعات و عبادات ناشی می شود؛ و «ظلمت» را به ظلمت نفسانی؛ و «فلک» را به آسمان معنوی تعبیر می کند و با این تعبیرها شرحی و تفسیری قابل قبول از دوتمثیل مولوی به دست می دهد[4].حاجی ملاهادی سبزواری نیز تعبیرهایی از همین دست دارد. وی می نویسد: در بعضی نسخ به جای «گرنه موشی دزد در انبارماست»، «گرنه موش و هم در انبار ماست» آمده است و ادامه می دهد: «و این اشمل است؛ آفات عقل نظری و عقل عملی هردو را می گیرد. وهم در هردو عقل مداخله می نماید و شیطنت دارد. اَعْدیٰ عدوِّکَ نفسُکَ الّتی بینَ جَنْبَیْک مگر به اطاعت عقل درآید و سجده کند.»[5] بدین ترتیب، سبزواری «موش» را به وهم و نفس تعبیر می کند وسپس «ستارهٔ آتش» را به ستاره های آتش خاطر ملکیه که از عالم بالانزول می کند و روشنیهایی که از اعمال صالحه در شبستان دل پیدا می شود؛ و «دزد نهان» را به شیطان و نفس؛ «انگشت»هاراکه جرقهٔ آتش را خاموش می کند به خاطر ظلمانیه که وساوس و هواجس است.شادروان، استاد بدیع الزمان فروزانفر نیز، در تفسیر این دو تمثیل، «انبار» را کنایت ازسرّ، «موش» را کنایه ازنفس و وهم؛و«گندم» را عبارت از اعمال و عبادات روزانه؛ و «ستارهٔ آتش» راعبارت از آثار عمل و یا بوارق فکرت؛ و «دزد» را هوای نفس یا وهم؛ و «انگشت» را وسوسه های

---

۳) همانجا، صص ۲۴،۲۵.　　۴) شرح کبیر انقروی، ج ۱، صص ۱۷۶ - ۱۷۸.
۵) شرح مثنوی، سبزواری، ص ۲۵.

نفس می داند و توضیح می دهد که «هوای نفس یا وهم، چون از روشنایی معرفت بیم دارد، جرقه ها را با انگشتِ وسوسه و تلقینِ فاصلمی کشلو خاموش می سازد.»[۶] ومنظوراز «چراغ» شمع معرفت و چراغ شهود است که درنتیجهٔ وسوسه وتلقین نفس وخاموش کردن آثار وعمل و اندیشه های نیک، که چون جرقه ای بر باطن می زند، افروخته نمی گردد. نیکلسن در شرح خود برمثنوی می نویسد: «در این تمثیل، انبار قلب است؛ گندم ثمرهٔ اعمال صالح؛ موش وسوسه های شرّ شیطان و علایق جسمانی و شهوانی که در قلب می خزد و ذخیرهٔ ایمان و معنویت آن را فرومی خورد.»[۷] و در بارهٔ تمثیل دیگر توضیح می دهد که همان طور که دراثر برخورد سنگ آتش زنه باآهن جرقه های نور تولید می گردد، اعمال صالح نیز در روح صمیمی و مخلص بارقه هایی از عشق الهی در وجود می آورد که قلب را برمی افروزد و روشن می کند تا شیطان چون دزد درظلمت شهوت پرسه نزند ومانع انباشته شدن قلب از نورآسمانی نگردد[۸]. در شروح دیگر مثنوی نیز کم و بیش تفسیرهایی از این دست در بارهٔ این تمثیلها و تعبیر رمزهای آنها می بینیم[۹].

مولوی همین تمثیل جرقه های آهن و دزد را در دفتر ششم مثنوی آورده است. اما در اینجا مطلب به شکل داستان نقل می شود. قبل و بعد از داستان غلام هندویی که عاشق دختر ارباب خویش شده است سخن از غرور آدمیان می رود واینکه هیچ کس از این ابتلا نمی رهد مگر آنکه خداوند او را حفظ و نگهداری کند. سپس ازکسانی سخن می رود که پروانه وار ازرفتن در آتش توبه می کنند، اما نسیان دو باره آنان را به سوی آتش می کشد. پروانه به سوی آتش می رود و چون پرش می سوزد می گریزد، اما طمع سود دو باره اورا به سوی آتش می راند؛ باز می سوزد و واپس می کشد، اما باز حرص دل او را مست و فراموشکار می سازد و دو باره توبه اش و ناله های ناشی از سوختن ازیادش می رود:

بازازیادش رود توبه وأنین / کاوْهَنَ الرَّحمٰنُ کَیْدَ الکاذبین[۱۰]

مصراع دوم بیت فوق یادآور مضمون آیهٔ ۱۸ از سورهٔ انفال است که اشاره به جنگ بدر و پیروزی مسلمانان در این جنگ دارد و اینکه شکنندهٔ حقیقیِ کفّار خدا بوده است و مشیّت او[۱۱]. بعد از این بیت بازبیتی عربی می آید که تأکیدی برمضمون مصراع سابق

---

۶) شرح مثنوی شریف، جزو نخستین از دفتر اول، ص ۱۷۷. ۷) شرح نیکلسن، دفتر اول، ص ۳۹. ۸) همانجا، ص ۳۹. ۹) تفسیر ونقد وتحلیل مثنوی، ج اول، دفتر اول، ص ۱۷۹؛ ترجمهٔ شرح مثنوی شریف، صص ۲۱۴-۲۱۸. ۱۰) مثنوی، دفتر ششم، ص ۲۹۱. ۱۱) کشف الاسرار، ج ٤، ص ۱۳.

الذکر است و اینکه کفّار و دنیاپرستان به فرمان حق، که پیامبران آن را ابلاغ می کنند، گردن نمی نهند و آتش فتنه و دشمنی می افروزند، اما خداوند آتش آنان را خاموش می کند، که ظاهراً تفسیری است که مولوی از مضمونهای آیه های ٦٩ و ٧٠ از سورهٔ مائده به دست می دهد.به دنبال این بیت اشاره می شود که توبه کارانی که اهل عزم نیستند، چون تصمیم به توبه و خودداری ازگناه می گیرند، بزودی (مانند همان پروانه) عزم خود را فراموش می کنند. این نسیان را حق برآنان گماشته است، زیرا عزم وتوبهٔ آنان از روی صدق و نیّت صافی نیست. گرچه گاهی آهنِ حقایق برآتش زنهٔ دل آنها می زند و جرقهٔ معرفت و ذوق حقیقت جویی ظلمت درون آنها را روشن می سازد، اما چون اهلِ عزمِ درست و صدق بی ریا نیستند، حق آن جرقه ها را خاموش می کند:

کُلَّماهُمْ اَوْقَدوانارَالْوَغَی — أطْفَأاللّه نارَهُمْ حَتّی أنطَفا
عزم کرده که دلا آنجا مایست — گشته ناسی زانکه اهل عزم نیست
چون نبودش تخم صدقی کاشته — حق برونسیان آن بگماشته
گرچه برآتش زنه‌ی دل می زند — آن ستارش را کف حق می کشد[۱۲]

ظاهراً سخن به پایان رسیده است و نتیجهٔ دلخواه از آن گرفته شده است. اکنون مولوی فارغ از بیان اندیشه ومنظور و از روی هشیاری می خواهد قصه ای در تقریر این مطلب بیان کند، قصه‌ای که بیت اخیر مایه گرفته از مضمون آن است. کاملاً پیداست که مولوی هشیار است و به مخاطب می اندیشد و هیجان و شور عاطفی عنان اختیارش را از کف نربوده است. قصه‌ای را که در ذهن دارد و زمینه سازمایهٔ تصویری آخرین بیت از ابیات فوق است بیان می کند تا ابهام روشن شود و ضمن تفسیر عناصر تصویر، تأثیر سخن بیشتر در ذهن خواننده رسوخ کند. اگر خواننده معنی و روابط آهن و جرقه و دزد را، چنانکه به ابهام در دفتر اول آمده بود، در نمی یابد،درعوض، روابط عناصر داستان را، در بیان داستانگونهٔ این تمثیل، حداقل جدا ازمعانی مجازی آنها، بخوبی درک می کند.

شَرفه‌ای بشنید درشب معتمد — برگرفت آتش زنه کاتش زند
دزد آمد آن زمان پیشش نشست — چون گرفت آن سوخته می کرد پست
می نهاد آنجاسرانگشت را — تاشود استارهٔ آتش فنا
خواجه می پنداشت کز خود می مُرد — این نمی دید او که دزدش می کُشد
خواجه گفت این سوخته نمناک بود — می مُرد استاره از تریش زود

---

۱۲) مثنوی، دفتر ششم، ص ۹۱.

بس که ظلمت بود وتاریکی ز پیش / می ندید آتش کُشی را پیش خویش
این چنین آتش کُشی اندر دلش / دیدهٔ کافر نبیند از عَمَش[۱۳]

نیکلسن در شرح این ابیات، خواننده را به شرحی که در دفتر اول دربارهٔ تمثیل سابق الذکر پرداخته است رجوع می دهد[۱۴]. امّا در اینجا حتی بدون آن شرح نیز خواننده می تواند از راه مقایسه ای تمثیلی مطلب را دریابد. همان طور که خواجه به سبب تاریکی شب دزد آتش کُش را نمی دید، کافر نیز به سبب ظلمت باطن، که ناشی از استغراق وی در شهوات نفسانی است، از دزد کافرِ نفسِ امّاره، که بارقه های معنوی والهی را دردلش خاموش می کند، غافل است. از آنچه مولوی قبل و بعد از این حکایت می گوید معلوم می شود خاموش کنندهٔ اصلی این جرقه ها در دل کافر حق است و نفسْ وسیله و اسباب است. باید از آرزوها، که دانه های دام جهان اند، گریخت و به تقوی و حق روی آورد، تاخدا را رحم آید و توفیق هدایت عنایت کند.

بهره گیری از داستان پیامبران درمثنوی نیز در چشم انداز همین مطالب و مثالی که زدیم شکل می گیرد. هرجا که مولوی درحالت هشیاری و توجه به مخاطب شعر می گوید و قصدش انتقال اندیشه است، داستان به قصد ایضاح و تأکید وتبیین فکر و به شیوهٔ تمثیل می آید و خالی از ابهام است. اگر در بیان این تمثیل توجه به معنی باطنی عناصر داستان مورد نظر باشد، این معانی مجازی و باطنی، چه از طریق شرح و توضیح و چه از طریق تشبیه و مقایسهٔ مشبّه و مشبهٌ به، حتی به صورت ترکیب اضافی، روشن و آشکار می گردد. اما وقتی حساسیّت مطلب مولوی را تحت تأثیر قرار می دهد و شور وهیجان عاطفی براو غلبه می کندوقصدانتقال وحال مخاطب رافراموش می کند، بیان به صورت استعاره های بدون قرینه و رمز در می آید و عناصر داستان حکم رمزهایی را پیدا می کنند که گشودن آنها مخاطب را به دقّت و تأمّل برمتن و فعالیت ذهنی فرا می خوانند.

عناصر مختلف داستان پیامبران به عنوان مایه های تلمیح و نیز محمل معنی، تاوقتی که هوشیارانه و همراه با معنی درسخن می آید، می تواند هر بار معنایی را که شاعر اراده کند به اقتصای مطلب بپذیرد؛ به همین سبب مثلاً در مثنوی می توان موسی را، که معمولاً در ارتباط با فرعون با روح و جان مقایسه می شود و مشبهٌ به روح قرار می گیرد، مشبهٌ به تن نیز تلقی کرد. فرعون، که رو به عالم هستی داشت، و کارگه عدم و غیب را، که این جهانِ محسوس بازتاب و فراوردهٔ آن است، نمی دید و به علت بیرون بودن از کارگاه ازعامل

۱۳) همانجا، صص ۲۹۱ــ۲۹۲. ۱۴) شرح نیکلسن، دفترششم، ص ۳۱۸.

حقیقی، که درون کارگاه است، غافل بود، می پنداشت که می تواند قضای رفته را تغییر دهد و قدر را تبدیل کند؛ از این روی، دست به کشتن طفلان بیگناه گشود و آن همه خون و ظلم در گردن کرد تا از زادن و بالغ شدن موسی جلوگیری کند و ازقهر او ــ که معبّران خوابش پیشگو یی کرده بودند ــ برهد. امّا

آن همه خون کرد و موسی زاده شد   وز برای قهر او آماده شد
گر بدیدی کارگاه لایزال   دست و پایش خشک گشتی زاحتیال
اندرون خانه‌اش موسی معاف   وز برون می کشت طفلان را گزاف[15]

مولوی، پس از اشاره به این قسمت از داستان فرعون و موسی، صاحب نفس تن پرور را به فرعون تشبیه می کند. به همان سان که فرعون موسی را درخانه و کنار خود می پرورد وخیال می کند دشمنش بیرون خانه است، صاحب نفس نیز بیخبر و غافل از دشمن درون، که او را به لذّتها و علایق مادّی و دنیوی مشغول کرده است، به تن پروری می پردازد و با این کار خود را هر چه بیشتر از حقیقت و معنویت دور می سازد واسباب خسارت خود در دنیا و آخرت را فراهم می‌آورد، و در عین حال سیه بختی خود را ناشی ازحقد و حسد دشمنان بیرون می پندارد.

همچو صاحب نفس کو تن پرورد   بر دگرکس ظنّ حقدی می برد
کین عدو و آن حسود و دشمنست   خود حسود و دشمن او آن تنست
او چوفرعون وتنش موسیّ او   او به بیرون می دود که کو عدو
نفسش اندرخانهٔ تن نازنین   بردگرکس دست می خاید که کین[16]

مولوی، در جای دیگر، درخت تن را به عصای موسی تشبیه می کند. عصا، پیش ازآنکه موسی به امر خداوند برزمینش افکند، چیزی جز چوب، که موسی به وسیلهٔ آن برای برّه هایش برگ می ریخت، نبود. اما چون به فرمان خداوند عصا را برزمین افکند و برگرفت، قدرت معجزه‌آمیزش ظاهر گشت و برسر فرعونیان حاکم گشت. موسی به وسیلهٔ آن، آب قبطیان را خون کرد و خشکی و قحط برمزارعشان افکند؛ چنانکه فرعون به نفس خویش به موسی التماس ولابه کرد و قول قبول دین و بندگی خدای را داد. حق ازموسی خواست تاعصا را بجنباند و شرّ ملخها را از سرآنان دفع کند. موسی چنین کرد و مزارع دو باره سبز شد و نعمت آورد. اصناف مردم ــ روحانی، نیمه روحانی و چار پاطبعان ــ از نعمتهای خدا

---

۱۵ و ۱۶) مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۸۹.

خوردند و شکمشان پر شد و چون سیر شدند بار دیگر جمله طاغی شدند. نفس را نیز حال چنین است: چون گرسنه‌اش دارند و رنج و ریاضتش دهند، چون فرعون تسلیم حق و حقیقت می گردد و از سرکشی و تمرّد باز می ماند و قدرت ممانعت ازتکامل و پرورش جان و روح از وی سلب می گردد؛ و چون سیر شد و امیال مادّی و شهوانی او برآورده گشت، باز علم طغیان و سرکشی بر می افرازد. بنابراین، باید در کار نفس و وسوسه‌های او بهوش بود. پس نفس و علایق آن را باید ترک کرد و خوارشمرد و تن را، که نمود مادّی و مظهر خارجی نفس و علایق آن است، چون عصای موسی برزمین ذلت و ریاضت افکند تا شاید غلایق نفس تبدیل گردد و الهی شود و چون عصای موسی از صورت چوبی برای برگ افشاندن و غذادادن به برّه‌های امیال و خواهشهای حیوانی بیرون آید و مظهر معجزات و قدرت الهی گردد:

این درخت تن عصای موسیّست کامرش آمد که بیندازش زدست
تا ببینی خیراو و شرّ او بعد ازآن برگیر او را زامر هو
پیش ازافکندن نبود اوغیرچوب چون به امرش برگرفتی گشت خوب
اول او بُدبرگ افشان برّه را گشت معجز آن گروه غرّه را
چند روزی سیرخوردند ازعطا آن دمی و آدمی و چارپا
چون شکم پرگشت و برنعمت زدند و آن ضرورت رفت پس طاغی شدند
نفس فرعونیست هان سیرش مکن تا نیارد یاداز آن کفر کهن
بی تفِ آتش نگردد نفس خوب تا نشد آهن چواخگر هین مکوب
بی مجاعت نیست تن جنبش‌کنان آهن سر دیست می‌کوبی بدان
گر بگرید وربنالد زارزار او نخواهد شد مسلمان هوش‌دار
او چون فرعونست در قحط آنچنان پیش موسی سرنهد لابه کنان
پس فراموشش شود چون رفت پیش کاراو زان آه وزاریهای خویش[۱۷]

درمثالهایی که ذکر کردیم، چنانکه پیداست، جنبه‌هایی از داستان پیامبران درخدمت بیان اندیشه‌های عرفانی قرار گرفته است. چون در این مثالها مایهٔ تلمیح، که در حکم مشبهٌ به و یا محمل معنی است، با مشبّه و معنی همراه است، شاعر در تحمیل بارِ معنایی دلخواه برمایهٔ تلمیح، آزادی وسیعی دارد و خواننده نیز در درک روابط میان محمل و معنی ودریافت مقصود گوینده دچارچندان اشکالی نمی گردد. این شیوهٔ استفاده از

۱۷) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۴۹۰ــ۴۹۲.

مایه های تلمیحی داستان پیامبران شیوهٔ غالب در مثنوی است که ما نمونه های متعدد و متنوّع آن را ضمن تفسیر داستانها در این کتاب ذکر خواهیم کرد.

اما شیوهٔ دیگر بهره گیری از داستان پیامبران در شعر مولوی حذف معنی و مشبه و ذکر محمل یا مشبهٌ‌به است. تا وقتی در سخن قرینهٔ صارفه ای برای راهنمایی خواننده ازمحمل معنی به معنی وجود داردو علاقهٔ میان معنی مجازی و حقیقی تعبیر دقیق ومشخص و زودیاب است، می توان مقصود و معنی مورد نظر گوینده را دریافت؛ اما وقتی قرینه نیز حذف می گردد و علاقهٔ میان مستعارٌله و مستعارٌمنه نیز چندان بعید و دشوار یاب است که کشف آن بدون داشتن سابقهٔ ذهنی و آشنایی با آثار و نوع اندیشه و جهانبینی گوینده به آسانی میسّر نیست، سخن رمزی می شود و فهم باطن سخن از ظاهر آن مستلزم کوشش ذهنی بیشتر و حاصل کردن مقدماتی مناسب است. این ابهام در سخن یا ناشی ازقصد و ارادهٔ نویسنده و به سبب رعایت ملاحظاتی است که انگیزه اش مثلاً ترس، ایجاد تأثیر بیشتر، برانگیختن تخیل و کوشش ذهنی خواننده است، و یا ناشی از شور و حال گوینده و شرایط روانی خاص او هنگام سرودن و گفتن و نیز ناشی ازسرشت موضوع و معنایی فرار که در ظرف تجربه های محسوس و استدلالهای عقلانی جا نمی گیرد. ابهام ارادی تمثیلهای رمزی را مایه های سیاسی، اجتماعی، مذهبی و اخلاقی و ادبی به وجود می آورد و ابهام غیر ارادی در پدیده ها وآثاری چون رؤیا، واقعه ها و مکاشفه های صوفیانه، شطحیات و غزلهای عرفانی شکوفا می گردد. ابهام در غزلیات شمس ناشی از وجود همین شور و حال عاطفی و عدم هوشیاری عادی هنگام سرودن و نیز و یژگی موضوع و معنی عرفانی است؛ و به همین سبب، در غزلیات شمس، برخلاف مثنوی، ابهام و رمز جانشین شرح و توضیح و تشبیه شده است. این حال در شیوهٔ بهره گیری از داستان پیامبران نیز بر غزلیات شمس حاکم است. در بسیاری ازغزلیات شمس مایه های تلمیح بدون معنی ذکر می گردد؛ و وقتی قرینه ای نیز بصراحت راهنمای خواننده به معنی نیست، تفسیر روحانی یا تأویل رمزها برای درک معنی ضروری است. در غزلهای مولوی، بیان حال مطرح است؛ بنابراین شاعر را پروای مخاطب نیست. اما در مثنوی، بیان اندیشه مورد نظر است؛ بنابراین فرض وجود مخاطب و انتقال معنی به وی ضروری است. در مثنوی، شعر با اراده و اختیار شاعر و بنابر قصد خاص شروع می شود، امّا چه بسا هجوم معانی و حساسیّت سخن شور برانگیز شود و بیان معنی، به قصد انتقال به دیگران، تبدیل به بیان عواطف و احوال روحی گردد. در غزلیات شمس، سخن تحت تأثیر غلبهٔ حال و تقریباً بی اراده و خواست و تصمیم قبلی شاعر آغاز می شود و چه بسا دوام حال در بیش از چند بیت نپاید و حالت سُکر به صحو بینجامد و تا آخر غزل حفظ شود یا مجدداً انتقال حال از صحو به سُکر تکرار گردد.

سخن نیز به اقتضای این تغییر و تبدیل احوال است که در سایه روشن ابهام و وضوح، چون آسمانی با ابرهای پراکنده، ماهِ جوهرِ معنی را گاه آشکار و گاه پنهان می کند.

وقتی عناصر داستانی ازشخصیتها و حیوانات و پرندگان و اشیاء و پدیده های طبیعی به صورت رمز و درابهام کامل درغزلیات مولوی یا دربعضی قسمتهای مثنوی ظاهرمی گردد و قرینهٔ مشخص و بارزی برای هدایت ذهن خواننده ازمعنی حقیقی به معنی مجازی و یا از ظاهر به باطن سخن نیست، چگونه می توان مجاز و باطن را حدس زد؟ این سؤالی است که پاسخ بدان راه تفسیر را بررمز و ابهام می گشاید. قبل ازپرداختن بدین پاسخ، ابیاتی چند ازیک غزل مولوی را نقل می کنیم:

معشوقه بسامان شد،تاباد چنین بادا — کفرش همه ایمان شد، تا باد چنین بادا
ملکی که پریشان شد، ازشومی شیطان شد — بازآنِ سلیمان شد، تاباد چنین بادا
یاری که دلم خستی، در بررخ مابستی — غمخوارهٔ یاران شد، تابادچنین بادا
شب رفت وصبوح آمد، غم رفت وفتوح آمد — خورشیددرخشان شد، تابادچنین بادا
عید آمد و عید آمد، یاری که رمید آمد — عیدانه فراوان شد، تا باد چنین بادا
فرعون بدان سختی، با آن همه بدبختی — نک موسی عمران شد تا باد چنین بادا
آن گرگ بدان زشتی، باجهل وفرامشتی — نک یوسف کنعان شد، تابادچنین بادا
شمس الحق تبریزی، ازبس که درآمیزی — تبریزخراسان شد، تابادچنین بادا
ازاَسْلَمَ شیطانی شدنفس تورَبّانی — ابلیس مسلمان شد، تا باد چنین بادا
آن ماه چوتابان شد، کَوْنَیْن گلستان شد — اشخاص همه جان شد، تابادچنین بادا
بررُوح برافزودی، تابودچنین بودی — فرّ توفروزان شد، تابادچنین بادا
قهرش همه رحمت شد، زهرش همه شربت شد — ابرش شکرافشان شد، تاباد چنین بادا
ازکاخ چه رنگستش، وزشاخ چه تنگستش — این گاوچوقربان شد، تابادچنین بادا
خاموش که سرمستم، بربست کسی دستم — اندیشه پریشان شد، تابادچنین بادا[۱۸]

آنچه مایه و انگیزهٔ این شعر است بیان و توصیف حالتی شادمانه و دلخواه است که ال ملال و اندوهی دشخوار و توانفرسا حادث شده است. کل شعر مجموعهٔ ابیاتی است

ات شمس، ج ۱، صص ۵۵، ۵۶. سنائی نیزغزلی دارد درهمین مایه با اندک زحافی درهمین بحر که ا بیت اول غزل مولوی تقریباً یکی است. درغزل سنائی ابیات بعدی با بیت آغازارتباط معنوی ظاهری که درغزل مولوی ارتباط معنوی ابیات چنان آشکارنیست. درغزل مولوی رفتن ازبیتی به بیت دیگر تبعیت نمی کند. ← دیوان سنائی، ص ۸۳۸.

که هر بیت آن همین مایهٔ عاطفی واحد را تصویر و تکرار و تأکید می کند. این تبدیل حال و حدوث خرمّی و شادی، در ارتباط با افراد مختلف و روحیات و حوادث زندگی آنان، ممکن است انگیزه‌های متنوّعی داشته باشد. امّا در ارتباط با مولوی این شعر انگیختهٔ انگیزه‌ای خاص در لحظه‌ای معین از زندگی مادّی یا معنوی اوست،وشادی حاصل از آن نیز تعلق به آن انگیزه و آن لحظهٔ معیّن دارد. آیا این شعر حاصل دیدار ناگهانی وی باشمس است پس از آنکه مدتها از دیدار مجدّد وی مأیوس بوده است؟ آیا یکی از احوال بسط پس از قبض یا رجای پس از خوف را تصویر کرده است؟ آیا لذّت احساس ناشی از اتحاد با حق و معشوق در طی یک تجربهٔ روحانی انگیزهٔ بیان این شعر شده است؟ آیا احساسی که ناشی از غلبه برنفس امّاره و تحقّق جوهر الهی است، در این شعر تصویر شده است؟ پاسخ به این سؤالها و انتخاب یکی ازآنها به عنوان انگیزهٔ شعر دشوار است بخصوص که نه یادداشتهایی در بارهٔ زندگی و وقایع روزانهٔ مولوی در دست داریم و نه تاریخ سرودن شعر معلوم است. به هرحال، این شعر، که تصویر حالی از احوال مولوی است، آینه‌ای است که مولوی در آن، لحظه‌ای از حیات روحی خویش را می دیده است؛ و نیز آینه‌ای است که هرکس درهر عصر و زمانی و باهر گونه جهانبینی و شخصیتی می تواند لحظه‌ای از حیات روحی و عاطفی خویش را، که مایه‌اش تغییر حالتی از اندوه به شادی است، در آن بنگرد. این شعر، که یکی ازمصادیق بسیار کامل و مناسب و بارز نظریهٔ عین القضاة در بارهٔ شعر[۱۹] می تواند محسوب شود، آینه‌واری خود را از اسلوب و شیوهٔ بیان خود به دست آورده است. در این شعر به اصل معنی اشاره‌ای نیست. محملهای‌معنی شامل دوگروه کلمات است: یک گروه نمایندهٔ آنچه از نظر شاعر نامطبوع، شرّ و ناخوشایند است، مثل شیطان، شب، فرعون، گرگ، ابلیس، اشخاص (جسمها)، گاو؛ و یک گروه نمایندهٔ آنچه از نظر شاعر مطبوع و خیر و خوشایند است، مثل سلیمان، صبوح، موسی، یوسف، مسلمان، روح، جان. مایهٔ معنوی شعر ازتبدیل و تغییر گروه اول کلمات به گروه دوم ناشی می شودوحدوث عاطفهٔ شادی راتصویرمی کند. هریک ازکلمات این دوگروه، به عنوان رمز و به سبب بارِ معنایی ناشی از سرشت تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و طبیعی وحیاتی خود، منبع بالقوهٔ ظهوراتِ متنوّع و مناسب با سرشت

۱۹) نامه‌های عین القضاة، ج ۱، ص ۲۱۶: «جوانمردا! این شعرها را چون آینه دان. آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود؛ اما هر که در او نگه کند، صورت خود تواند دید. همچنین می دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست؛ اما هر/کسی ازاوآن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست. و اگر گویی شعر را معنی آن است که قایلش خواسته، و دیگران معنی دیگر وضع کنند از خود، این همچنان است که کسی گوید: صورت آینه صورت روی صیقل است، که اول آن صورت نمود.»

خویش است که ممکن است هریک ازاین ظهورات،به اقتضای احوال و شرایط خاص ذهنی و روحی اشخاصی که در آنها تأمّل می کنند، فعلیّت پیدا کند. مثلاً بیت زیرا از شعر مولوی را در نظر می گیریم:

فرعون بدان سختی با آن همه بدبختی / نک موسیِ عمران شد، تا باد چنین بادا

درست است که این بیت تصویر حال کسی را که از اندوهی یا شرایط نامناسبی به شادمانی یا شرایط دلخواهی انتقال یافته است نشان می دهد و در آینهٔ این بیت، هرکس تصویر حال خود را می بیند؛ اما، درواقع، برحسب آنکه انگیزه و مایهٔ این اندوه و شادی چه بوده باشد، شخص به طور ضمنی دست به تأویل این بیت می زند، یعنی یکی از معانی مجازی رمزهای موسی و فرعون را با قرینهٔ حالی وقت خویش به فعل در می آورد؛ یا به عبارت دیگر، حال خود را فعلیتِ یکی از ظهورات بالقوهٔ این مظاهر می شمارد. از آنجا که موضوع و زمینهٔ تبدیل حال، نسبت به اختلافِ احوالِ افراد و اختلافِ وقت، متنوّع و مختلف است، معانی مجازی رمزهای موسی و فرعون نیز درمقایسه با آنها متنوع و مختلف می گردد و این تنوّع پذیریِ بالقوهٔ رمز، خود راز حیات و پویایی آن است. به هرحال، چون در بیان رمزی، قرینه ای برای محدود و مقیّد کردن معنی مجازی رمز وجود ندارد، کشف هرمعنای مجازی از آن مستلزم مقایسهٔ دو موضوع و مایه در دوسطح یا دوزمینهٔ متفاوت اما دارای اجزا و عناصر متناظر است. بدین ترتیب، مثلاً موسی وفرعون، درزمینهٔ روابط آنان درداستان، نظیر مفاهیم وصل و هجران، قهر و لطف، و معشوق و رقیب در موضوع و زمینهٔ یک عشق است. همچنین می توان رشته ای از زوجهای متناسب را در زمینه ها وسطوح مختلف باموسی وفرعون مقایسه کردوآنهاراازجمله معانی رمزی موسی وفرعون شمرد. مثلاًبهاروزمستان، گل و خار،فراوانی و قحطی، روزو شب، در موضوع و زمینه ای طبیعی؛ رجا و خوف، بسط و قبض،حضور و غیبت، نفس مطمئنه و نفس امّاره، جان و تن، در موضوع و زمینه ای عرفانی؛ و صورت و ماده، روح و جسم، ایمان و کفر، آزادی و اختناق در دیگر موضوعها و زمینه ها مثلاً فلسفی، مذهبی و اجتماعی. همهٔ اینها را از جمله معانی مجازی رمزهای موسی و فرعون می توان شمرد که به اقتضای وقت و حال افراد ممکن است از قوّه به فعل درآیند. تضاد میان افراد هریک از این زوجها متناظر باتضاد میان موسی و فرعون است چنانکه در داستان مطرح می گردد. این رابطهٔ تضاد میان موسی وفرعون، که ناشی از شخصیت آن دو دریک داستان است، آنان را، به منزلهٔ مظاهر و رمزهای خیر وشرّ، نماینده و مشابه هردوشئی یا دو مفهومی می کنند که میان آنها همین رابطهٔ تضاد وجود دارد. مولوی این رمزها را به اقتضای وقت و حال خود تأویل می کند. امّا این وقت و حال، چون به علت حدوث ناگهانی یک شادی

غیرمنتظر سرشار از شور و هیجان شدید عاطفی است، فرصت و مجال توضیح وتفسیراین برداشت تأو یلی را از مولوی می گیردودرنتیجه، استعداد تأو یل پذیری‌رمزهای موسی و فرعون درشعر مولوی نیز حفظ می گردد. به سرمستی حاصل ازوقت و حالی که بدین گونه سبب پریشانی اندیشه و شیوهٔ بیان گشته است مولوی در آخرین بیت این غزل اشاره کرده است. اما این اشاره که خود ناشی از هشیاری است، آغاز خاموشی نیز هست؛ زیرا در هوشیاری، دیگرنمی توان، بدون رعایت حال مخاطب، مستانه سخنان شطح آمیزِمقرون به ابهام را ادامه داد:

خاموش که سرمستم بربست کسی دستم / اندیشه پریشان شد، تا باد چنین بادا

به همین سبب، درغزلهایی که حال و هوایی از این دست برفضای آن حاکم نیست شاعر می تواند بیندیشد و به قصد انتقال، برداشتهای تأو یلی خود را توضیح دهد تا خواننده دریابد که او چه می گوید:

مُطربابردارچنگ ولحنِ موسیقارزن / آتش ازجرمم بیاروانداستغفارزن
ای کلیم عشق برفرعونِ هستی حمله بر / برسراوتوعصای محوموسی وار زن
عقل ازبهرهوسهادارداری می کند / زودچشمش راببندو بهراوتودارزن[20]

در غزل سابق الذکر، عشق ناگهان آمده بود و عقل را بردار کرده بود و سخن از حضور عقل نبود؛ اما در این غزل عقل حضور دارد و از عشق دعوت به حضور و بردار کردن عقل می شود. در این غزل، شاعر از مرز آگاهی و هشیاری درنگذشته است. به همین سبب، در اینجا محملهای معنی، یعنی کلیم (موسی) و فرعون و عصا، بامعنی همراه هستند تا خواننده از آنها آن را اراده کند که شاعر اراده کرده است و تأو یل داستان را از نظر گاهی که او دیده است ببیند. ترکیبهای«کلیم عشق»، «فرعون هستی»، «عصای محو»، مخاطب را محدود و مقید می کند تا از کلیمْ عشق، واز فرعونْ هستی، و از عصا محو را اراده کند.

در غزلی که قبلاً نقل کردیم، چنانکه دیدیم، رشته ای از زوجهابا افرادمتقابل ومتضاد ورودعاطفهٔ شادی را، که جانشین عاطفهٔ اندوه شده‌بود، تصو یر می کرد. این تقابل سازی، که باساخت منطقی ذهن انسانی ارتباط دارد و نمونه های آن را بخصوص دراساطیر که به ساخت ذهنی و ابتدایی انسان نزدیکتر است می توان ملاحظه کرد، اذهان دیگران را تحت تأثیر قرار می دهد و به درک و استنباط معنی راهنمایی می کند. گرچه جوّعمومی این غزل

۲۰) کلیات شمس، ج ٤، ص ۲۱۱.

و تصویرهای مبتنی برتقابلِ افرادِ زوجها، که درزمینهٔ شعربرجانشینی یکی به جای دیگری دلالت دارد، حدوث حالتی شاد و دلخواه راخبر می دهد و القا می کند، امّا این همهٔ آن چیزی نیست که شعر در بردارد و منظور شاعر بوده است. از این شعر، هم می توان به بخشی از تجارب و محتویات ضمیر آگاه و ناآگاه شاعر راه برد و هم می توان جهانبینی و اندیشه های وی را تا اندازه‌ای کشف کرد. امّا شناخت این حد از تجارب و محتویات ضمیر و جهانبینی و اندیشهٔ شاعر هرگز نمی تواند خواننده را به درک دقیق و قطعی مفاهیمی که در ذهن شاعر مثلاً باموسی و فرعون مقایسه شده است، راهنمایی کند. وجود ترکیباتی تشبیهی مانند «کلیم عشق»، «فرعونِ هستی» ـــ چنانکه در بیتی از غزلی دیگر نقل کردیم ـــ نیز نمی تواند مفهوم رمزهای موسی وفرعون را دربیت «فرعون بدان سختی...» روشن وقطعی کند. به همین سبب بود که گفتیم در آینهٔ رمز، هرکس می تواند خود را ببیند و معنی رمز، برحسب شعورواستعدادو به اقتضای احوال افراد،شکوفامی گردد.اماا گر بخواهیم درآینهٔ رمزنه تنهاخودرابلکه شاعریا گویندهٔ کلام راببینیم، باید شعورو بصیرتی همسازوهماهنگ باگوینده پیداکنیم.برای کسب چنین بصیرتی، آنگاه که مولوی وشعراوموردتوجه امست،گذشته ازآشنایی عملی باتجارب صوفیانه و احوال و عوالم روحانی، که همه کس را درهمه زمانی میسر نیست، ما جز شرح احوال و مناقب نامه ها و آثار مولوی، که آینهٔ احوال و اندیشه های اوست، و نیز میراث فرهنگی و ادبی پیشینیان اوچیزی در اختیار نداریم، و به فرض اشراف برهمهٔ آنها، تجربه های شخصی مولوی، در ارتباط با افراد وجوّ اجتماعی وزیرو بم زندگی او، قابل تکرار برای کسی نیست. بنابر این، درنهایت، توغّل در اندیشه ها و احوال مولوی و استقراء در اشعار و نوشته های وی و استخراج معانی حمل شده بر رمزها از طریق تشبیه و مجاز و استعاره تنها می تواند شواهدی باشد که امکان حدسهای ما، و نه صحت و قطعیت حدسها را تأیید کند.

رمزآمیزی شعرهای مولوی همیشه در شیوهٔ تقابلهای دوتایی و اسامی اشخاصی که تضاد میان آنها از پیش مشخص و قطعی است، مثل موسی و فرعون، جلوه نمی کند، وگاهی از محدودهٔ اشخاص و تضاد صریح میان افراد یک زوج فراتر می رود و به حیوانات و اشیاء نیز می رسد؛ و این امر کار تأویل رمزها و حدس دربارهٔ مفاهیمی را که رمزها نمایندهٔ آنها هستند دشوار تر می کند. یکی ازمایه های تلمیحی که در غزلیات شمس مکرّر از آن استفاده شده است مربوط به داستان گذشتن موسی با قوم بنی اسرائیل از دریا و تعقیب آنان به وسیلهٔ فرعون و لشکریان اوست. در تفصیل این واقعه، که در قرآن کریم نیز بدان اشاره رفته

است[۲۱]، مفسّران، پس از ذکر واقعهٔ شکافتن دریا در اثر زدن عصا به وسیلهٔ موسی در آب، نوشته‌اند که هنگام گذشتن موسی و قومش از دریا، قعر دریا چنان خشک شده بود که خاک از کف آن بر می آمد.[۲۲] مولوی علاوه براشاره به حادثهٔ برجسته و بزرگ گذشتن موسی با قومش ازدریا، که سبب نجات بنی اسرائیل وغرق وهلاک لشکریان فرعون می گردد، بخصوص براین نکتهٔ ظاهراً جزئی و بی اهمیت یعنی **گَردبرآمدن ازکف دریا** بسیار توجه کرده است. به طوری که نه تنها با توجه به موسی و ذکرنام وی این موضوع را بارها درشعر خود آورده است، بلکه درموارد متعددی نیز، بدون ذکر موسی واشارهٔ صریح به موضوع داستان، از ترکیب **گرد ازدریا برآوردن** سود جسته است. مثلاً درمثالهای زیر، این ترکیب یا عبارت، که دارای معنی مجازی است، همراه بانام موسی و بنابراین با توجه به مایهٔ اصلی داستان ذکر شده است:

وربرآری زتک دریا گرد / چو کف موسی عمران چه شود.

بیا کامروزچون موسیّ عمران / به مردی گرد ازدریا برآریم.

هله موسیّ زمان گرد برآر از دریا / دل فرعون مجو جانب انکار مرو[۲۳].

در این ابیات، اگرچه عبارت **گرد ازدریا برآوردن** در ارتباط با داستان موسی و درحد اخبار ازاین حادثه در سطح معنی حقیقی کلمات خود دارای معنی حقیقی است، امّا، جدا از اِخبار دربارهٔ داستان، عبارتی است که دارای معنی حقیقی نیست وتنهامی تواندداراي معنی یامعنیهای مجازی باشدکه براساس عبارت مجازی «گرداز چیزی برآوردن» و باتوجه به حادثهٔ داستان موسی ساخته شده است[۲۴]. در این صورت، لازم نیست به معنیِ تک تک کلمات عبارت توجه شود بلکه کل عبارت را، به اعتبارعدم تحقق مدلول آن درمعنی حقیقی، می توان مثلاً به معنی کار **شگفت انگیز و خارق العاده** گرفت، یا در مقایسه با عبارت مجازیِ **گرد از چیزی برآوردن**

۲۱) فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِیقاً فِی الْبَحْرِ یَبَساً. (طه۲۰:۷۷)

۲۲) در این باره ← **ترجمهٔ تفسیر طبری**، مجلد دوم، صص ۵۲۹ - ۵۳۱ و مجلد چهارم صص ۱۲۰۴ - ۱۲۰۷ و نیز کتاب حاضر، داستان موسی، ذیل «دریا». ۲۳) **کلیات شمس**، بترتیب، ج ۲، ص ۱۶۷ ؛ج ۳، ص ۲۵۴ ؛ج ۵، ص ۶۶. ۲۴) قدیمیرین جایی که ترکیب «گرد از چیزی برآوردن» با استفاده از کلمهٔ «دریا» و «کان» شکل گرفته است، دراشعارمعروفی، شاعرقرن چهارم، است وبه منظوراغراق درجود ممدوح مطرح شده است: دست فالی که جود او کرده / گرد ازبحرو کان برآورده. **اشعارپراکنده**، ص ۱۳۷

(به جای چیزی کلمات متعددی می توان گذاشت) عبارت را با توجه به کلمهٔ دریا که جانشین چیزی شده است به معنی از میان بردن و نابود کردن و پایمال کردن دریا، یا به معنی پاک کردن و زدودن دریا تلقی کرد.[۲۵] درمعنی اول، باید موضوع کار شگفت انگیز و خارق العاده را در بیتهای فوق معلوم کرد؛ و در دومعنی اخیر، باید دریا را به منزلهٔ رمز تفسیر و تأویل کرد، تا مقصود مولوی را از بیتهای بالا دریافت. اما فهم موضوعِ کار شگفت انگیز و خارق العاده نیز در گروتأویل و دریافتِ معنیِ مجازی دریا ویا هم دریا و هم گرد است. آنچه مسلم است این است که در بیتهای مذکور گرد و دریا درمعنی حقیقی خود به کار نرفته است، چون مخاطب مولوی ممکن نیست که حضرت موسی باشد و اِخبارِ دربارهٔ داستان در اینجا وجهی ندارد. پس چون موسی درمعنی حقیقی به کار نرفته است، گرد و دریا نیز دارای معنی حقیقی نیست.

ابتدا دریا را در عبارت گرد از دریا برآوردن (به معنی نابود کردن و از میان بردن دریا) در بیتهای مورد بحث در نظر می گیریم. با توجه به افکار و نظرگاههای مولوی و جهانبینی عرفانی او، می توان از پیش این نکته را مسلّم فرض کرد که دریا باید جانشین مفهوم یا موضوعی باشد که در حوزهٔ باور داشتهای عرفانی دارای بار معنایی منفی و لایق از میان بردن و نابود کردن است. دریا هم درمثنوی و هم در کلیات شمس مشبهٌ به برای مفاهیم مختلف و متضادی شده است، از جمله برای وهم:

غرق گشته عقلهای چون جبال / در بحارِ وهم و گرداب خیال
کوهها راهست زین طوفان فضوح / کو امانی جز که درکشتی نوح
زین خیال رهزن راه یقین / گشت هفتاد ودو ملت اهل دین
مردایقان رست ازوهم وخیال / موی ابرو را نمی گوید هلال
وانکه نورعمّرش نبودسند / موی ابروی کژی راهش زند
صدهزاران کشتی باهول وسهم / تخته تخته گشته در دریای وهم[۲۶]

چنانکه دیده می شود، در این ابیات و هم و خیال مترادف یکدیگرند. وهم مانع وصول به یقین می شود. لازمهٔ رسیدن به یقینْ رستن از وهم است. مولوی درجای دیگر وهم را مترادف باظنّ آورده و آن را آفت عقل جزئی شمرده است[۲۷]. در مقابل عقل، که در ادراک

---

۲۵) ← لغت نامه، ذیل «گرد برآوردن». ۲۶) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۰ • ۲۷) همان کتاب، دفتر سوم، ص ۸۸: عقل جزوی، آفتش وهم است و ظن / زانکه در ظلمات شد او را وطن.

امور صایب است، و هم در خطا وغلط می افتد[۲۸]. عقل ضد شهوت است، و وهم طالب و گدای شهوت است و نقدِ زرِ عقلها را قلب می کند.وهم از آنِ فرعون، و عقل ازآنِ موسی است[۲۹]. در این دو مورد اخیر، عقل به معنی عقل جزوی نیست و به معنی عقل روحانی و عقل معاد است؛ و وهم، در مقابل آن، به معنی عقل جسمانی و عقل معاش است[۳۰]. حاج ملا هادی سبزواری نیز در شرح مثنوی، وهم رابه عقل جزئیِ مشوبِ به وهم وخیال تعبیرمی کند[۳۱]. بنابراین ملاحظات، مولوی کلمهٔ وهم را دقیقاً درمعنی اصطلاحی مشهور آن درفلسفه ــ یعنی یکی از پنج حسّ باطن که معنی نهفتهٔ اشیاء محسوس را، که از طریق حواس ظاهر ادراک آن ممکن نیست[۳۲] ــ به کار نمی برد؛ بلکه وهم را به مفهوم قوه‌ای در نظر می آورد که انسان را به سوی شهوات و علایق مادّی و لذتهای جسمانی و دنیوی سوق می دهد، خطاها و افکار غلط و وسوسه انگیز را به صورت حقایق و اندیشه های صایب، و درعوض، معارف روحانیِ به عقل دریافته را غیر حقیقی و مشکوک جلوه می دهد. این قوه بزرگترین مانع راه سالک در وصول به حقیقت و دست یافتن به یقین است. این قوه را هم می توان ناشی ازنفس و هواهای نفسانی دانست، و هم می توان ــ در مقایسه با روح یا دل یا نفس ناطقه یا عقل، در یکی از معانی خود، در مقابل جزئی و عقل معاش ــ به معنی ضد و مقابل آنها، یعنی نفس،ونیز،باتوجه‌به‌نفس،به معنی هواهای نفسانی تعبیرکرد. بدین ترتیب،وهم درعین آنکه بتنهایی بارهمهٔ مفاهیم نکوهیده وناپسند، چون صفات وعادات زشت وهواهای نفسانی ولذایذمادّی و بهیمی،رابه دوش می کشد،درمفهوم منشأوعلت‌العلل همهٔ این مفاسدو شُرورنیز به کار می رود. ضمن شرح تمثیلِ **دزدی که ستاره‌های آتش را می کشت** نیز دیدیم که بعضی ازمفسران دزد راهم به نفْس و هم به وَهْم تعبیر کرده و آن را هم آفت عقل نظری و هم آفت عقل عملی خوانده‌اند. در **شرح مثنوی شریف**، علاوه براین، دریک جا وهْم و هوای نفس همچون دوکلمهٔ مترادف در تعبیر دزد آمده‌اند و حکم واحدی در بارهٔ هردوکلمه

---

۲۸) همانجا، ص ۸۸: وهم افتد در خطا و در غلط / عقل باشد در اصابتها فقط.

۲۹) همان کتاب، دفتر چهارم، ص ٤١٤:

عقل ضد شهوتست ای پهلوان /آنکه شهوت می تند عقلش مخوان. وهم خوانش آنکه شهوت را گداست / وهم قلب نقد زرّ عقلهاست... وهم مر فرعون عالم سوز را / عقل مر موسیّ جان افروز را.

۳۰) شرح نیکلسن، دفتر سوم و چهارم، صص ۹۰ و ۱۸۳.

۳۱) شرح مثنوی سبزواری، ص ۳۰۵.

۳۲) ــــ التعریفات، ص ۲۷٦ ذیل «وهم» و «واهمه».

صادرشده است: «دزدْهوای نفس یاوهم است که چون از روشنایی معرفت بیم داردجرقه هارا به سرانگشتِ وسوسه وتلقینِ فاسدمی کُشدوخاموش‌می سازد»[۳۳] چنانکه می بینیم، درحدّ این ملاحظات می توان دریا را در شواهدی که نقل کردیم به وهمْ و نفس تعبیر کرد و عبارت مجازیِ گرد ازدریا برآوردن را، براساس این تعبیر، به معنیِ کشتن و نابود کردن یا مقهور و ذلیل کردن نفس و یا ترک تعلقات و لذتهای مادّی و بهیمی و یا از میان بردن و سرکوب کردن امیال شهوانی و هواهای نفسانی و امثال آن تصور کرد. از نظر گاهی که بدین عبارت مجازی نگریستیم، دریا را فقط می توانستیم رمز ونمایندهٔ مفاهیمی با بارِ معنایی منفی تصور کنیم. اما از آنجا که مفاهیم و مضامینِ منفی و نامطبوع و ناملایم را درسطحها وزمینه های مختلف می توان درمقابل مضامین و مفاهیم مثبت تصور کرد، تعبیر ما از دریا نباید یگانه تعبیر حتمی و قطعی دریا تلقی شود. حتی در زمینهٔ عرفانی، که براساس شناخت افکار و عقاید مولوی و جوّعمومی غزل به تعبیر رمز دریا می پردازیم، به سبب تنوع مفاهیم و مضامین منفی، که مثلاً با وهْم و نفس ارتباط دارد، تعیین معنی قطعی و دقیق رمز دریا دشوار و نامـمکن می نماید. این استعدادِ تعبیر پذیریهای متنوّع دریا در بعضی از غزلیات شمس ناشی ازنقش رمزی و شیوهٔ کار برد آن به صورت استعارهٔ بدون قرینه در زمینهٔ کلام است. وقتی یک شیئی نقش رمزی پیدا می کند، تعیین معنی و مفهومی حتمی و قطعی برای آن ممکن نیست. زیرا ویژگی رمز آن است که کلیهٔ مفاهیم مناسب و ملایم را، که به نحوی با یکدیگر پیوند و بستگی دارند، در خود جمع می کنند؛ به عبارت دیگر، اجزای پراکنده را در یک کلّ وحدت می بخشد، بی آنکه این وحدت بخشی به منزلهٔ درهم کردن و آمیختن آن اجزا و از میان بردن آنها باشد. هر چند بافت و ساخت عمومی یک غزل دایرهٔ مفاهیم متنوع رمز را تنگ می کند، گاهی به سبب حفظ حالت استغراق و بیخویشیِ شاعر هنگام سرودن و ارتباط تصویرها با مضامین ناآگاه ذهن، که ممکن است در طی یک رؤیا یاواقعهٔ صوفیانه بی اختیار شکفته گردد، و نیزاغلب در اثر عدم ربط معنوی ابیات یک غزل به صورت ظاهر، دایرهٔ مفاهیم تا آن حد که بتوان معنی حتمی و قطعی برای رمز تعیین کرد محدود نمی گردد. دریا در زمینهٔ داستان موسی، در واقع، نمایندهٔ هرحجاب و مانع و فاصله ای است که میان عاشق و معشوق یا میان غریب و یارو دیار قرار دارد. درچشم انداز عقاید عرفانی، این حجابها و موانع و فاصله ها مصداقهای متنوع و متعددی دارد. وقتی سالکِ راه حقْ یارو و دیار اصلی خویش را در آن سوی این جهان و در آن سوی زندگیِ در این

---

۳۳) شرح مثنوی شریف، جزو نخستین از دفتر اول، ص ۱۷۸.

جهان می جوید، نه تنها وهم و نفس و وسوسه های نفسانی و علایق دنیوی، بل کلّ عالم صغیر و عالم کبیر و ملازمات و ملایماتش حجاب و فاصلهٔ میان روح و عالم غیب و جوار حقّ است. بنابراین، مرموز و ممثولِ رمز و مثال **دریا** در ارتباط با حادثهٔ داستان موسی، عالم کثرت را به طور کلی و جمله حجابها و موانع و فاصله های ناشی از شرایط زیست در عالم کثرت را شامل می گردد. عارف برای وصول به حق باید از سرهمه چیز برخیزد. شرط پروازِ جان به سوی جانان رهایی از زندان جسم و زندانِ جهان مادّی و محسوس و گسستن تمام تارهای عنکبوتی تعلقات وسلسله هاواغلالی است که پرو بال روح رابسته است وتوانِ پرواز او را مقیّد کرده است. مولوی را عشق شمس الدین از قعر این دریا بیرون کشیده است.[۳۴] در حد توضیحی که در معنی رمز **دریا** گفتیم، انگیزه و خاستگاه تصویرها و معنیهای بیتهای سابق الذکر را باید داستان از آب گذشتن موسی و تأویلی پنداشت که از قبل در ذهن مولوی از این حادثه وجود داشته است. این تأویلِ قبلی از داستان موسی را ، با توجه به آنچه گفتیم، می توان چنین فرض کرد که گذشتن موسی از دریا و هلاک شدن فرعون و لشکریانش از نظر مولوی بیانِ رمزیِ جهاد عقل یا روح با نفس یا وهم است. موسی مظهر سالک یا روح یا نفسِ ناطقه است که درسیر به سوی کمال و وصول به حق، هواهای نفسانی و وسوسه های شیطانی را مقهور می کند و آنها را از وجود خویش می زداید و موفق می شود با ترک تعلقات و علایق مادّی و بهیمی، خود را به جوار حق و عالم روحانی و حقیقی برساند. حرکت او از مصر و گذشتن از دریا و رسیدن به سرزمین موعود، حرکت از دنیای مجاز و قطع مراحل و موانع آن و پیوستن به عالم حقیقت و وطن اصلی خویش یعنی عالم جان و روح است. در این سیرو سلوک عرفانی و جهاد روح با نفس، روح پیروز می گردد و نفس باجمله لشکریانش غرق می شود و از میان می رود. بدین ترتیب روح با پیوستن به اصل خویش از خطرات نفس و وهم می رهد و به یقین می رسد.

چنانکه دیده می شود، در این تأویل تنها **دریا** را رمز تلقی کردیم و به تفسیر آن پرداختیم و کلمهٔ **گرد** راجزئی از ترکیب عبارت **گرد از چیزی برآوردن** شمردیم و معنی مجازی حاصل از ساخت کلی عبارت را معتبردانستیم. اگربخواهیم ارزش معنایی ومجازی این عبارت حفظ شود، نمی توانیم کلمهٔ دیگری را در ساخت و یژهٔ آن جانشین **گرد** کنیم، در حالی که به جای چیزی می توان کلمات متعددی را در عبارت قرار داد و معنی مجازی حاصل از کل عبارت را در پیوند با کلمهٔ جانشین چیزی وباتکیه برمعنی آن تعبیر کرد. به

---

۳۴) کلیات شمس، ج ٦، ص ۱۰۵: گر نه موج عشق شمس الدین تبریزی بدی / کومرا بر می کشد، در قعر دریا بودمی.

همین سبب وقتی عبارت **گرداز دریا برآوردن** را با توجه به مضمون اصلی و کلی **از دریا گذشتن موسی** مورد توجه قرار می دهیم، **گرد** را همچون جزئی ازساخت عبارت دانسته از مدلول حقیقی آن دراین زمینهٔ خاص ــ که ارزش تعیین کننده‌ای در فهم موضوع و عبارت ندارد ــ چشم می پوشیم. اما وقتی به جزئیات حادثهٔ **از دریا گذشتن موسی** دقت می کنیم و برای **گرد** نیز به منزلهٔ عنصری مستقل در این حادثه نقشی قائل می شویم یا عبارت **گرد از دریا برآوردن** را به معنی **پاک کردن و زدودن و مصفا کردن دریا** در نظر می آوریم که به طور منطقی سؤال **پاک کردن ازچه چیز؟** را به ذهن می آورد، دیگر نمی توانیم در عبارت مورد بحث از **گرد** به عنوان جزئی از عبارت که ارزش معنایی مستقلی ندارد، صرف نظر کنیم. زیرا **گرد** در این حال، مانند **دریا** در داستان، عاملی است مستقل و نقشی مستقل دارد و در سطح معنی ظاهری داستان دارای مدلول عینی و بنابراین معنی حقیقی است و در سطح باطنی داستان می تواند همچون **دریا** تأویل پذیر باشد.

از این نظرگاه، تصویر **گرد از دریا برآوردن** دارای دو رمز **گرد** و **دریا** می شود که در مقابل یکدیگر قرار می گیرند و این تقابل سبب تأثیر و تأثر آن دو ازیکدیگر می گردد. این تأثیر وتأثر متقابل و ناگزیر سبب می شود که هریک از دورمز قوتها و ظرفیتهای تعبیر پذیری دیگری را محدود کند؛ یعنی دایرهٔ مفاهیم مجازیِ ممکنِ هریک از دوکلمه تنگتر، و نیروی گردش پذیری آنها از سطحی به سطح دیگر ضعیفتر شود؛ زیرا سوابق فرهنگی و بار معنایی- تاریخی هرکلمه مانع ورود کلمهٔ دیگر به قلمرو خاص خود می گردد. وقتی کلمهٔ **دریا** بتنهایی درمحل ومقام رمزقرارمی گیرد، می تواندمعانی مجازی وهم ونفس و دنیای کثرت وهمهٔ مفاهیم مناسب وملایم آنهارا که ازنظرگاه متصوفه پست وبی ارزش است ــ حتی علی رغم ظرفیتهای معنایی مطلوب و بالقوهٔ **دریا** که از خصلتهای غالب ماهیت آن ناشی می شود ــ بپذیرد؛ اما وقتی همین کلمهٔ **دریا** با **گرد** ارتباط می یابد و هردو در زمینهٔ تصویری واحد در مقام رمز قرار می گیرند، خصلتهای غالب ماهیت **گرد** و سوابق فرهنگی و معنایی آن مانع از نسبت دادن معانی مجازی پست و بی ارزش، در حوزهٔ باورداشتهای صوفیانه به **دریا** می شود و قلمرو مجازپذیریهای آن را محدود می کند. زیرا **گرد** (یا خاک)، که جسم انسان از آن آفریده شده و ابلیس به همین سبب از سجده کردن به آدم ابا کرده است، و آخرین عنصر بسیط و آخرین و فروترین موجود در قوس نزول آفرینش است، و مظهر ظلمت و سیاهی است و ذلیل افتاده در زیر پای انسانها و جانوران و...، نسبت به **دریا** (یا آب)، در تفکر دینی وفلسفی و عرفانی ما، برای پذیرش مفاهیم بی ارزش و نامطلوب سزاوارتر است[۳۵]. بنابراین با قبول **گرد** به‌عنوان رمز در تصویر **گرد از دریا برآوردن** ، دیگر نمی توان این تصویر را با توجه به ترکیب مجازی **گرد از چیزی**

برآوردن تفسیر و تأویل کرد. گذشته از آن، به دلایلی که برشمردیم، با توجه به تقابل میان رمزهای **دریا** و **گرد** نمی‌توانیم **دریا** را در حوزهٔ معانی مجازی با بار معنایی نامطلوب ــ چنانکه قبلاً تأویل کردیم ــ تأویل کنیم. در چشم انداز این تقابل، **دریا** را باید رمز مضامین مطلوب و با ارزش عرفانی، و **گرد** را رمز مضامین نامطلوب و بی ارزش تلقی کنیم. پیداست که این تقابل، مفاهیم قابل حمل بر **دریا** و **گرد** را تنها دوقطبی می سازد و مشخص و قطعی نمی کند، و هریک از دو قطب **دریا** و **گرد** می توانـد مجموعه‌ای از اجزا و عناصر همساز و هممایه را پیرامون خود گرد بیاورد، به طوری **که برای هر عنصری از مجموعهٔ مضامین دریا بتوان عنصری متقابل با آن از مجموعهٔ** مضامین **گرد** به دست داد. مثلاً می توان **دریا** را رمز جان و **گرد** را رمز جسم، **دریا** را رمز دل و **گرد** را رمز هواهای نفسانی و تعلّقات حیوانی و صفات و اخلاق ذمیمهٔ ناشی از آنها، **دریا** را رمز آن جهان و **گرد** رمز این جهان، **دریا** را رمز دین و **گرد** را رمز کفر، و مانند آن گرفت.

تعدد رمزها در یک تصویر با نیروی گردش رمز از سطحی به سطح دیگر نسبت معکوس دارد. یعنی هرچه تعداد رمزها بیشتر باشد تنوّع مفاهیم رمز در سطوح مختلف محدودتر می گردد؛ زیرا برقراری پیوند و مناسبت میان دو شیٔ یا دوعنصر که درمقام رمز ایستاده‌اند و پیدا کردن همان مناسبت و پیوند درمیان مفاهیم معادل آنها در سطح و زمینه‌ای دیگر ساده‌تر از پیدا کردن و برقراری پیوند و مناسبت میان چند عنصر و مفاهیم معادل آنها در سطح و زمینهٔ دیگر است. اگر ازسویی، معنی حقیقی یا ظاهر یک تصویر یا متن را A بنامیم و عناصر سازندهٔ تصویر را c, b, a ... فرض کنیم؛ و ازسوی دیگر، باطن تصویر یا معنی مجازی یا معنی حاصل از تأویل متن یا تصویر A را Á بخوانیم و مفاهیم معادل عناصر c,b,a,... را در معنی حاصل از تأویل A به ترتیب á، b́، ć فرض کنیم، Á وقتی به منزلهٔ تأویل A پذیرفتنی است که همان نسبتی که میان رمزها و عناصر c,b,a و... برقرار است میان مفاهیم á,b́,ć,... نیز برقرار باشد. پیداست که نسبتهایی که می توان میان دو عنصر یا دو شیٔ مثلاً a ، b از نظرگاههای مختلف پیدا کرد و عین آن نسبتها را در سطوح دیگر از طریق مقایسه کشف کرد ساده‌تر و تنوع‌پذیرتر است از نسبتهایی که می توان میان چند عنصر مثلاً a ، b ، c ... و معادلهای آنها در سطوح و زمینه های دیگر یافت. مطالب فوق را می توان به ترتیب زیر خلاصه کرد:

← ۳۵) مولوی در فیه مافیه گفته است: «... زیرا روح عالم دریا است آنرا نهایت نیست جسم ساحل و خشکیست محدود باشد و مقدّر.» (فیه مافیه، صص ۱۴۳ - ۱۴۴).

ظاهر متن یا تصویر: A — عناصر اصلی و معنی ساز A: a ، b ، c

باطن متن یا تصویر: Á — عناصر اصلی و معنی ساز Á: á ، b́ ، ć

شرط آنکه Á باطن یا تأویل A باشد آن است که میان عناصر اصلی و معنی ساز آن دو تناسبهای زیر برقرار باشد: a: b،c::á:b́،ć و b: a.c ::b́،á،ć و c:a،b::ć:á،b́ (بخوانید: نسبت a به b ، c مانند نسبت á به b́ ، ć و نسبت b به a ، c مانند نسبت b́ به á ، ć و ...)

با توجه به مطالب بالا، فرق میان رمز و تمثیل را بار دیگر می توان بیان کرد. در تمثیل، گوینده تصویر و معنی Á را از پیش در ذهن دارد و عناصر á و b́ و ć و ...، که متعلق به متن یا تصویر Á و مقوّم معنی آن است، در ذهن او شناخته و معلوم است؛ اما چون به سبب ملاحظاتی نمی خواهد عین تصویر Á را بیان کند، آن را در کسوت تصویر A و به وسیلهٔ عناصر a و b و c و ... به نمایش در می آورد. بنابر این، تصویر A تمثیل مطلب یا تصویر Á است؛ و این تمثیل تنها یک تأویل و یک معنیِ مکتوم یا یک باطن دارد که همان تصویر یا مطلب Á است که مقصود و اندیشهٔ اصلی و قبلی و ذهنی نویسنده است. اما در رمز، تصویرِ Á ، یا معنی و باطن تصویر یا متن A، از پیش معلوم نیست و در ذهن گوینده، اندیشیده و مشخص نشده است. به عبارت دیگر، در رمز، برخلاف تمثیل، معنی یا باطن بر ظاهرِ متنِ مکتوب تقدّم ذهنی ندارد. به همین سبب، اثر رمزی با ناآگاه و احوال روحی ویژه‌ای در ارتباط است که امکان ظهور چنین پدیده‌ای را ممکن گرداند. تصویرهایی که در رؤیاها، واقعه های صوفیانه، یا تجارب روحی شکفته و ادراک می شود، و نیز تصویرهایی که حاصلِ لحظه های هیجان عاطفی شدید است ــ خواه به نظم و خواه به نثر بیان شود ــ به علت پیوند با ناآگاه و همان احوال روحی ویژه است که رمزی محسوب می گردد. تصویرهای حاصل از این احوال روحانی، صورت ظاهرشان بر باطن یا بواطن احتمالی آنها مقدّم است. این همان معرفتی است که به قول صوفیه از دل به سوی زبان می آید، و به جای آن که از بیرون و با واسطهٔ حواس به درون دل آید و ادراک گردد از درون به سوی بیرون می تراود و از دل می جوشد و به سوی خواس می آید و احساس و ادراک می گردد.[۳۶] خصلت تصویرهایی از این دست، به همین سبب، منطقِ آنها را به منطقِ اسطوره و موسیقی نزدیک می کند، یعنی کیفیت پیام را نه متکلم بلکه مخاطب تعیین می کند: «وقتی کسی اسطوره یا آهنگی را می شنود آنچه در می یابد از بسیاری جهات ساختهٔ خصوصیات شخصی اوست؛ یعنی این گیرنده است که چگونگی پیام را معیّن

---

۳۶) مقایسه کنید با تمثیل غزالی در: احیاء علوم‌الدین، ربع مهلکات، ص ۶۱؛ و نیز حدیث: مَنْ اَخْلَصَ لِلّه اَرْبَعینَ یوماً ظَهَرَتْ یَنابیعُ الْحِکْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ علیٰ لِسانِه. (احادیث مثنوی، ص ۱۹۶)

می کند. از این دیدگاه، اسطوره و موسیقی عکس زبان ملفوظ اند؛ زیرا در زبان ملفوظ، فرستنده چگونگی پیام را معیّن می کند.»[۳۷]

امکان پذیرش حمل حقیقی یا مجازی جمله یا قضیه، به عنوان واحد زبان و فکر، وقتی که ترکیب اجزاء یا عناصر آن براساس قواعد دستوری زبان شکل گرفته باشد، بستگی به شرایط استعمال و تطابق جمله یا قضیه با امور واقع یا وضع امور دارد. جملهٔ «باد از دریا موج برآورد»(۱) به علت تناسب میان عناصر «باد»، «دریا»، «موج»، و رابطه ای منطقی که میان این عناصر برقرار شده است، تصو یری از امور واقع یا وضع امور است. اگر غرض متکلم از ایراد این جمله اِخبار در بارهٔ واقعیت باشد، این جمله از نظر منطقی قضیه ای صادقه است که متکلم معنی حقیقی آن را اراده کرده و عناصر اصلی سازندهٔ آن را در معنی حقیقی خود به کار برده است. در این حال متکلّم است که چگونگی پیام را تعیین می کند، و معمولاً سخن در این حال همراه با قراینی است (لفظی یا مقالی، معنوی یا حالی) که مخاطب با توجه به آن قراین یا شرایط، همان پیام متکلّم را می فهمد. اما همین جمله، با آنکه تصو یر امور واقع است، در صورتی که شرایط موجود برای تلقی آن به عنوان اِخبار در بارهٔ امور واقع در حال متکلّم و در زمینهٔ کلام نباشد، می تواند دارای معنیهای مجازی متعدد گردد. به طوری که اگر متکلّم خود با قرینه های صارفه ای معنای مجازی منظور نظر خود را روشن نکرده باشد، تعیین پیام بر عهدهٔ مخاطب می ماند.

اگر قضیه یا جملهٔ «باد از دریا موج برآورد» را به دو بخش اصلی موضوع و محمول یا نهاد و گزاره تقسیم کنیم، با توجه به موضوع بحث، عناصر اصلی سازندهٔ این جمله یا قضیه «باد» (در نهاد/ موضوع)و «دریا» و «موج» (در محمول) هستند. این قضیه یا جمله را، با تغییراتی در عناصر سازندهٔ آن (نهاد و گزاره/موضوع و محمول)، می توان به صورتهای زیر نوشت:

۱) باد از دریا موج برآورد.
۲) باد از دریا غبار برآورد.
۳) او از دریا موج برآورد.
٤) او از دریا غبار برآورد.
۵) موسی از دریا موج برآورد.
٦) موسی از دریا غبار برآورد.

---

۳۷) لوی استروس، ص ۱۸۳.

در جمله های فوق می توان به جای «موج»، که در بعضی از قضایای فوق تغییر کرده و غبار جانشین آن شده است، «دریا» را تغییر داد و کلمه ای دیگر را جانشین آن کرد که با «موج» نسبتی نداشته باشد. جملهٔ اول چنانکه گفتیم تصویر واقعیت است و رابطهٔ اجزای آن به گونه ای است که وضع امور را چنانکه هست یا می تواند باشد، نشان می دهد. این جمله در درجهٔ اول دارای معنی حقیقی است، مگر آنکه شرایط و قراین نشان دهد که گوینده قصد اِخبارِ واقعیت نداشته است و اندیشهٔ خود را بر واقعیت فراافکنده است. در قضایا یا جملات بعدی، با تصرف در این تصویرِ واقعیت از راه تغییر موضوع یا محمول، قدر صدق قضایا یا معنی حقیقی جمله از بین رفته است. در شماره های ۲ و ۳ و ٤، تنها ارادهٔ معنیِ مجازی ممکن است و به علت عدم تطابق تصویر با واقعیت، قضایا مهمله است و ارادهٔ معنی حقیقی از عناصر و در نتیجه ارادهٔ معنی حقیقی از قضیه امکان ندارد. در شمارهٔ ۵ و ٦ ارادهٔ معنی حقیقی و یا صادق شمردن قضیه فقط در مقایسه با اسطوره ــ در اینجا داستان موسی ــ امکان پذیر است. ظهور داستان پیامبران در کلیات شمس بر اساس جمله های ۳ و ٤، یعنی از طریق تغییر موضوع قضیه یا نهاد جمله، صورت می گیرد و امکان ارادهٔ معنی حقیقی را از میان می برد. معانی مجازی محتمل را یا خود مولوی از طریق همراه کردن مفاهیم عرفانی با عناصر سازندهٔ قضیه یا جمله به طور کامل یا ناقص روشن می کند؛ یا اینکه به اقتضای حال و هوای او، مکتوم و به عهدهٔ خواننده می ماند. مثلاً می توان جملهٔ ٦ را به صورتهای زیر تصوّر کرد:

۱) موسیِ عشق از دریای دل غبارِ وسوسه ها را پاک کرد.
۲) موسیِ عشق از دریای دل غبار برآورد.
۳) موسیِ عشق از دریا غبار برآورد.
٤) موسیِ زمان از دریا غبار برآورد.

چنانکه دیده می شود، هر چه از جملهٔ ۱ به جملهٔ ٤ نزدیکتر می شویم معنی محوتر و محمل معنیِ داستان روشنتر می شود. آینه از تصویر مولوی پاک می شود تا ما تصویر خود را بهتر در آن ببینیم. در جملهٔ ٤ تنها، هنوز نشانه ای از معنی در کلمهٔ «زمان»، که مضاف الیه موسی است، باقی مانده است. از این به بعد می توان جملات را به صورت زیر ادامه داد:

۵) موسی از دریا غبار برآورد.
٦) او از دریا غبار برآورد.
۷) تو از دریا غبار برآوردی.
۸) من از دریا غبار برآوردم.

جملهٔ ۵ مرز میان هستی و نیستی، روح و جسم و زمین و آسمان است. هر چه از جملهٔ ۵ به پس (۴، ۳،...) رو یم، نشان هستی و هشیاری است و هر چه از جملهٔ ۵ به پیش (۶، ۷،...) رو یم، نشان محو هستی و هشیاری است. جملهٔ ۸ نشان تحقق انسان کامل، محو هستی و آگاهی و استغراق و وحدت است. در اینجاست، که چنانکه خواهیم گفت، تولد دیگر و استحالهٔ شخصیت اتفاق می افتد و اتحاد با حق تحقق می یابد. در اینجا مولوی خود موسی شده است و واقعهٔ موسی می تواند، در شکل و شیوهٔ خاص، برای او تکرار گردد. زبان در اینجا دیگر دستگاهی از نشانه های قراردادی با مدلولهای معین و معهود نیست که بتوان آن را وسیلهٔ انتقال فکر و تفهیم و تفاهم تلقی کرد، بلکه دستگاهی از رمزها و مثالهاست که به جای آنکه حاصل و انگیختهٔ اندیشه باشد خود انگیزهٔ اندیشه و کشف و استخراج اندیشه از اذهان کسانی می گردد که در آن تأمل کنند.

در بحث از عبارت «گرد از دریا برآوردن» اشاره کردیم که مولوی این تصویر را ــ که از ماجرای از آب گذشتن موسی و قومش مایه گرفته است ــ گاهی نیز بدون اشارهٔ مستقیمی به نام موسی و این مایهٔ تلمحی، در شعر خود آورده است. از جمله یکی از غزلهای مولوی با ابیات زیر آغاز می شود:

داد جاروبی به دستم آن نگار گفت کز دریا برانگیزان غبار
بعد از آن جاروب را زاتش بسوخت گفت کز آتش تو جاروبی برآر[۳۸]

شیخ صفی الدین اردبیلی در شرح این دو بیت نوشته است که منظور از دریا، طریقت، و از جاروب، کلمهٔ لا اله الاّ الله است؛ و سپس ادامه می دهد: «چون این ذکر منتهی گردد که کلمهٔ نفی و اثبات است، و از دوام این ذکرْ سلطانِ اثبات بر نفی مستولی گردد و آتش اثباتِ محض شوایبِ نفیْ تمامْ سوخته گرداند و معنیِ **از آتش تو جاروبی برآر** ــ یعنی بعد از این ذکر، نیز دیگری هست که حدت و حرارت آن بیشتر باشد، که در آن محض اثبات باشد ــ بر کار کن؛ و ذکر اول خاشاکِ نفی به جاروب روبد و پاک گرداند، و آن دگر سوزاند.»[۳۹] در این شرح، ظاهراً به مفهوم مجازی «غبار» اشارهٔ صریحی نشده است. شاید بتوان «شوایب نفی» و «خاشاک نفی» را، که در عبارت شیخ صفی الدین آمده است، اشاره‌ای غیر مستقیم به «غبار» دانست. شاه نعمت‌الله ولی «نگار» را پیر کامل و ولی خدا و وارث انبیا، «جاروب» را لاء نافیه، «دریا» را خلوتسرای باطن، و «غبار» را تعلقّات ظلمات حیوانیه و غبار کدورت نفسانیه تعبیر کرده است؛ و بار دیگر، در

۳۸) کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۰.   ۳۹) صفوة الصفا، ص ۱۸٤.

ترکیب «جاروبِ لاء نافیهٔ عقل»، «عقل» را «جاروب لاء نافیه» دانسته است. و این مطالب را در ابیات زیر توضیح داده است:

عقل جاروب و نگار آن مردکار — با طنت دریا و هستی چون غبار
آتش عشقش چو سوزد عقل را — باز جاروبی زعشق آید به کار
عقلْ لای نافیه می‌دان همی — عشق اثبات حقست ای یارغار
آتشی در«لا»چو افتاد و بسوخت — باز از «اِلاّ» تو جاروبی برآر[۴۰]

هرچند تعبیرهایی از این دست، با توجه به عقاید مولوی و اندیشه‌ها و تجربه‌های وی در عرفان نظری و عملی، بی مناسبت نمی نماید، نه به استناد قول شیخ صفی الدین و شاه نعمت‌الله و نه با استفاده از روش استقرا در محدودهٔ پیدا کردن مفاهیمی که، مثلاً از طریق تشبیه، مولوی و احیاناً دیگر گویندگان به «جاروب» و «دریا» نسبت داده‌اند نمی‌توان، با اطمینان، معنی قطعی و حتمی «جاروب» و «دریا» را یک بار برای همیشه روشن کرد و آن را به مولوی نسبت داد.[۴۱] مایهٔ اصلی این تصویر، که در بیت «داد جاروبی...» ظاهر شده است، همان خبر اساطیری «موسی از دریا غبار برآورد» است و تبلور بیانی آن در این شکل و شیوهٔ خاص ناشی از احوال روحی شاعر در لحظهٔ سرودن ــ همان احوال روحی که گفتیم جملهٔ خبری اصلی را به صورت جملهٔ ۸ به بیان می آورد. تبلور این تصویر در شکل ویژه‌ای که در بیت مورد بحث آمده است با کل ذهنیت مولوی پیوند دارد، و در لحظه های تجربه های روحی و عاطفی خاص است که کل این ذهنیت، از طریق پیوند میان آگاه و ناآگاه ضمیر، حضور و تحقق پیدا می کند. به همین سبب، این تصویر را نباید تمثیلی ساخته و پرداخته از روی شعور و آگاهی محض برای بیان اندیشه‌ای از پیش معلوم و محدود و معین شمرد. زیرا در صورت چنین فرضی، به این سؤال که چرا باید برای بیان و انتقال اندیشه‌ای روشن و از پیش معلوم متوسل به چنین بیان و تصویر مبهم و دور از ذهن و خلاف عادت و غیر طبیعی شد، نمی توان پاسخ قانع کننده‌ای داد. بخصوص که در آثار مولوی نشانه‌ای از تمایل وی به احاجی پردازی، و پروا در بیان اندیشه به علت

---

۴۰) رسائل شاه نعمت‌اله ولی، ج ٤، صص ۸٦، ۸۷.

٤۱) برای نمونه هایی از این روشهای استقرایی در بارهٔ «جاروب» درارتباط با بیتهای مورد بحث ← حسین فاطمی، «نوعی سوررئالیسم در شعر مولوی، جاروب لا» مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات وعلوم انسانی دانشگاه فردوسی، تابستان ۱۳۵۷؛ وبرای «دریا» ← پوهاند محمدرحیم الهام، «مفهوم دریا دراشعار مولٰینا» مجلس مولانا جلال الدین بلخی انتشارات مؤسسهٔ بیهقی، کابل، ۱۳۵۳، صص ۳۸ ــ ۷۳.

ملاحظات سیاسی و اجتماعی، و قصد در مبهم گویی مثلاً به علت برانگیختن اندیشه و قدرت تخیل مخاطب نمی بینیم. اگر براساس اعتقادات دینی و قبول قدرت لایتناهی خداوند و مقام پیامبری موسی، حادثهٔ عصا برآب زدن و گرد از دریا برآوردن را می توان در معنی حقیقی کلمات و به منزلهٔ حادثه ای وقوع یافته در جهان خارج پذیرفت، تصور حادثه ای که در بیت مولوی تصویر شده است در معنی حقیقی کلمات، یعنی قبول وقوع آن در عالم کبیر، عقلاً محال است. اما این محال در خواب و واقعه های صوفیانه، به صورت حادثه ای محسوس اما غیر عینی، ممکن الوقوع و قابل تجربه است و در این چشم انداز، در معنی حقیقی کلمات نیز دارای اعتبار معنایی است؛ زیرا در خواب و واقعه نیز صوَری حادثه ای را تصویر می کنند که رؤیا بین یا صاحب واقعه آنها را به همان گونه که اشیاء و حوادث خارجی را ادراک می کنند ادراک می کند؛ با این فرق که در اینجا نه صوَر از مادهٔ مادی ساخته شده اند و نه مکانِ وقوعِ آنها عالم خارج و قابل ادارک با حواس ظاهر است و نه عضو ادراک آن همان عضو ادراک عالم خارج در شرایط آگاهی و طبیعی است. فرضِ عالمِ مثال، که بدان اشاره ای خواهیم کرد، با توجه به پدیده هایی روحانی از این نوع مطرح شده است.

به هر حال، شعر مورد بحث به سبب شرایط روحیِ خاصِّ مقدم بر تولّدش، تبلور تصویریِ حادثه ای است که اندیشه و تخیل آگاهانه در پدید آوردنش دخالت چندانی نداشته است، هر چند که بیان موزون آن ممکن است در عین آگاهی صورت گرفته باشد. همچنانکه رؤیابین نیز ممکن است در بیداری، رؤیای خود را بدون دخالت در مضمون آن به صورتهای گوناگون بیان کند. بیان اصل مضمون یک تجربهٔ روحانی، ناشی از احساس مفاهیم متنوع و مبهمی است که در زیرِ بیمعنایی ظاهری آن نهفته است. انگیزهٔ بیان، در اینجا، ثبت و ضبط تماشاگهی از چشم اندازهای ناپیدای روح است در لحظه ای که «من» به دیدار شهودی آن نایل شده است؛ نه ارتباط با مخاطب و انتقال اندیشه ای مشخص به وی. شخص در متن چنین واقعه ای خود را در فراسوی خویش می بیند، ذهنیت و شخصیت جامع خود را در آن سوی دیوار بیداری و آگاهی و شرایط عادی زیست در می یابد. بنابر این، مخاطب این شعر در مرتبهٔ اول خود شاعر است. وی آینه ای ساخته است تا خود را در آن بنگرد. دیگران نیز می توانند در این آینه بنگرند و خود را ببینند؛ و اگر بخواهند شاعر را ببینند باید مثل او بشوند یعنی «منِ» خودِ را چون منِ او بکنند. اگر مولوی از واقعهٔ روحانی خود تعبیر و تأویل واحدی داشت و براساس آن معنی مشخصی از این واقعه درمی یافت و هدفش انتقال این معنی معلوم ومشخص به خواننده بود، یا اگر اصولاً واقعه ای در کار نبود و معنی مشخصی با تصویر بیان می شد که قصد انتقال آن به دیگران مطرح بود، مولوی به

آسانی، مثل بسیاری موارد دیگر، نشانه‌ها را با معنی همراه می کرد و مثلاً «دریا»، «جاروب»، «غبار» را با مشبّه‌ها یا قراینی دیگر مقرون می ساخت تا مخاطب از فهم درست مقصود دور نیفتد. ترکیباتی از قبیل «جاروب لا»، «جاروب عقل»، «جاروب تفرید»، «جاروب تجرید»، «جاروب عشق»، «دریای هستی»، «دریای عدم»، «دریای طریقت»، «دریای دل»، «غبار کثرت»، «غبار وسوسه‌ها و هوای نفس»، «غبار جسم»، «غبار گفتگوی ظاهر» و امثال آنها می توانست، همچون موارد دیگر مخاطب رادرفهم معنیِ مراد از شک و حیرت برهاند و مفهوم پیام را به همان گونه که گوینده تعیین کرده است دریابد. در این صورت، دیگر شعر نه رمزی بودونه تأویل پذیر و نه آینه‌وار. امّا مولوی از همراه کردن معنی با گزارش واقعهٔ خود پرهیز کرده است تا هم خود به اقتضای وقتهـاو احوال گونه گون بتواند تعبیرها و تأویلهای مختلف از آن بکند و هم دیگران. این شعر، حتی اگر گزارش یک رؤیا باشد، صورت و مادّهٔ خود را مدیون خصوصیات فردی است که آن را تجربه کرده است و زاییدهٔ ذهنی است که از تربیت و یژه‌ای برخوردارست[۴۲] و بنابراین، ممهور به مهر فردیت مولوی است. اما از آنجا که هر یک ازصورمتجلّی دررؤیـایـا واقعه ویـا صوَرازنـاآگاه به عرصهٔ آگاهی آمده، به اقتضای ذهنیت جامع فرد، با مضامین متنوع و متعددی ارتباط پیدا می کند، هر تعبیر و تأویل قطعی از آن به منزلهٔ تمثیل تلقی کردن آن و محدود کردن بار معنوی شعر می گردد. این شعر در صورت رمزی و مبهم خود، هم خفایای روح مولوی را آشکار می کند و هم خفایای روح هر خواننده‌ای را که به تأویل آن همت گمارد. تأمل در متن این شعر ذهن متأمل را به فعالیت وامی دارد و این فعالیت کارْمایهٔ روانی وی را برای کشف و استخراج مضامینی که در اعماق روح وی به فراموشی سپرده شده است به حرکت و کوشش می کشاند و در نهایت مؤوّل با کشف باطن متنْ باطن خود را کشف می کند و ظاهر می سازد. بنابر این تأویل متن به منزلهٔ تأویل و تفسیر روح است. به همین سبب بود که اشاره کردیم اگر خواننده بخواهد در آینهٔ متن نه خود را بلکه گوینده را ببیند، ناچار باید تربیت ذهنی مشابهی با گوینده پیدا کند. در این صورت، تعبیر و تأویل او از متن می تواند یکی از تعبیر و تأویلهای ممکنی باشد که گوینده نیز خود از متن داشته است.

برای تحقق این مقصودخواننده راهی جزتقرب هرچه بیشتر به ذهنیت شاعر ندارد، و این تقرب نیز جز از طریق شناخت هرچه بیشتر احوال و افکار و اندوخته‌های ذهنی وی، که

---

۴۲) مقایسه کنید با سخن مولوی در مثنوی، دفتر چهارم، ص ۵۴۹: پیل باید تا چوخسبداو ستان / خواب بیند خطهٔ هندوستان.

از راه تحصیل و مطالعه و تجارب عملی به دست آمده است، میسر نیست. غور و تأمل در آثار مولوی، هم از نظر صورت هم از نظر محتویٰ و توجه به آثار موجود گذشتگان درعصر مولوی، که شاعر به مطالعهٔ آنها پرداخته و رغبت داشته است، می تواند بخشی از وسیلهٔ تقرب به ذهنیت وی را فراهم آورد. به همین سبب است که گفتیم در تأویل و تفسیر بیت مولوی و قرار گرفتن در حال و هوای تصویر مطرح شده در شعر او نمی توان از حادثهٔ از آب گذشتن موسی به منزلهٔ یکی از بُنمایه های پدید آمدن این تصویر چشم پوشید. خداوند عصایی در اختیار موسی قرار می دهد تا با زدن آن به دریا، دریا را بشکافد و زمین خشک پدیدار گردد و موسی و قومش از دریا بگذرند و از دست فرعون و فرعونیان نجات یافته به سرزمین موعود برسند. در بیت مولوی نیز نگار (حق، انسان کامل که مظهر حق است، پیر یا شمس تبریزی) جاروبی در اختیار مرید، عاشق، سالک طریقت (مولوی) می گذارد تا او چون موسی از دریا گرد برآورد. چنانکه دیده می شود، عناصر اصلی واقعهٔ مولوی با عناصر اصلی داستان موسی متناظر است. نگار جانشین حق است، جاروب جانشین عصا، و مولوی جانشین موسی. گرد نیز در هر دو حادثه مشترک است. کاری که خدا از موسی می خواهد با عصا انجام دهد، نگار از سالک واصل می خواهد با جاروب به انجام برساند. آنچه مهم است شکل عینی وسیله ای که حق در اختیار پیامبر، یا نگار در اختیار عارف می گذارد نیست؛ مهم قدرت و مشیت حق است که پشتوانه و در وجود آورندهٔ ارزش معجزآمیز وسیله است.[۴۳] قرآن کریم نیز معجزهٔ حضرت محمد(ص) است و به منزلهٔ عصای موسی برای او.[۴۴]

خداوند است که فاعل حقیقی است؛ اوست که قادر است در اشیا تصرف کند و در حقیقت، آن که بر دریا عصا می زند و از دل دریا غبار برمی آورد هم اوست.[۴۵] مولوی پیامبران و اولیا را از نور و حقیقتی واحد می شمارد. هریک از آنان تکرار و تجدّد نور و حقیقتی یگانه در کسوت و هیئت دیگراست. در زمان مولوی، این نور و حقیقت واحد در وجود شمس متجلی گردیده است و با ناپدید شدن شمس، مولوی او را در وجود خود کشف

---

۴۳) مثنوی، دفتر چهارم ص ۳۴۲: این عصا را ای پسر تنها مبین / که عصا بی کف حق نبود چنین... گر عصاهای خدا را بشمرم / زرق این فرعونیان را بردرم.

٤٤) همان کتاب، دفتر سوم، ص ٦٩. ای رسول ما تو جادو نیستی / صادقی هم خرقهٔ موسیستی هست قرآن مر ترا همچون عصا / کفرها را درکشد چون اژدها...

٤٥) کلیات شمس، ج ۵، ص ٤٠: عصا زد بر سر دریا که برجه / برآورد از دل دریا غبار او عصا را گفت بگذار این عصایی / همی پیچید بر خود همچو مار او.

می کند؛ و بنابراین، خود مظهر و مثال همهٔ پیامبران و از جمله موسی می شود.[۴۶] احساس این توسّع شخصیت و تحقق کمال معنوی است که بنوبهٔ خود در طرح صور واقعه اثر می گذارد، و روح با تعطیل حواس ظاهر، به چشم جان، در ماورای حجابها و پیرایه های ظاهر، به تماشای خود می پردازد؛ موسی را می بیند که حق جاروب معجزه آمیزی در اختیار او می گذارد تا از دریای روح و جان خود[۴۷] غبارهای ناشی از اسارت در زندان عالم تن و عالم کثرت را پاک کند و جاودانه به عالم جان و سرزمین موعود بپیوندد. آدم ابوالبشر را می بیند که ارواح تمام آدمیانی که باید هستی پیدا کنند درو جود او مندرج است. چراغی می بیند که صدها هزار فتیله دارد و کل کاینات را فرامی گیرد. از هستی ظاهری خویش فانی می گردد تا دوباره متولد گردد. از زندان تنگ و محدود منِ آگاه در جهان مادی و تبعیدگاه روح رها می شود تا در جهان گسترده ولایتناهیِ جان و منِ نامتناهی و فراگیر خویش حیاتی جاودانی و گسترده و تقیّدناپذیر آغاز کند. جاروبی که نگار در اختیار او می گذارد و فرمانهایی که به او می دهد دچار حیرتش می کند و به سجده اش می افکند، اما نگار سجودِ بی ساجد می خواهد. سجودِ بی ساجد یعنی سجودی در شرایط فنای کامل از خویش، محو اراده و هستی خویش، زیستن درحق و در ارادهٔ حق، ترک ماسوی الله، زیستن در کیفیتی بی تکیّف. سالک هنوز به این مقام فنا نرسیده است و هم ازاین روست که نگار جاروبی را در اختیار او می گذارد تا غبار هستی را از جان خویش برانگیزد. ساجد از نگار می خواهد که گردنش را با ذوالفقار قطع کند و سر را که نشانهٔ حیات و هستی ظاهر اوست بردارد. هر ضربهٔ تیغ قطع نشانه ای از بقایای هستی است و قطع هر نشانه از هستی ظاهری همراه رویش و فعلیّت نیروهای الهی است؛ هر مرگی با تولدی توأم است؛ هر سرِ این سری که بریده شود هزار سرِ آن سری می روید. نور پاک و مقدسی که خداوند در وجود حضرت آدم گذاشته بود و به فرزندان او انتقال می یابد از غبار کدورتها پاک می شود و عارف خود «آدم» می شود که روح او روح تمام آدمیان است. مضامین ناآگاه جمعی از اعماق روح می جوشند و حقایق بیان نشدنی را تصویر می کنند. وحدت کلّ تمام افراد انسانی که در روح آدم ابوالبشر متجلی است، در ورای واحدهای فردی، در تصویر چراغی با هزاران فتیلهٔ شعله ور در

---

۴۶) مقایسه کنید با مطلع غزلی از مولوی که شاعر مثل موسی درخت و آتش می بیند و ندای جانان را می شنود: درخت و آتشی دیدم، ندا آمد که جانانم / مرا می خواند آن آتش مگر موسی عمرانم.. (کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۹۲)

۴۷) به یاد آورید بیت عطار را در مصیبت نامه، ص ۲۸۵: پیر گفتش جان موسی کلیم / عالم عشقست و دریای عظیم.

چشم انداز چشم جان شکفته می شود. برطبق یک افسانهٔ یهودی، که ممکن است از راه تفاسیر فارسی یا عربی در ذهن مولوی وارد شده باشد، روح آدم ابوالبشر «مانند فتیلهٔ چراغی بود که از رشته های بیشمار ساخته شده است».[۴۸] گزارش واقعهٔ مولوی با همین تصویر به پایان می آید.

گردنک را پیش کردم گفتمش — ساجدی را سر ببُر از ذوالفقار
تیغ تا او بیش زد سر بیش شد — تا برُست از گردنم سر صد هزار
من چراغ و هر سرم همچون فتیل — هر طرف اندر گرفته از شرار
شمعها می ورشُد از سرهای من — شرق تا مغرب گرفته از قطار[۴۹]

چنانکه در توضیح عبارت «گرد از دریا برآوردن» در شواهد قبلی گفتیم، «گرد» را هم می توان جزئی از ساخت و قالب عبارت «گرد از چیزی برآوردن» شمرد و معنی حقیقی و مدلول واقعی آن را ندیده گرفت، و هم می توان در مقایسه با اصل ماجرای داستان موسی رمزی شمرد و برای آن، با در نظر گرفتن مدلول واقعیش، معانی مجازی متعددی قائل شد. بنابر توضیحاتی که قبلاً دادیم، اعتبار نهادن یا ننهادن بر ارزش معنوی «گرد» به عنوان رمزی مستقل در ارتباط با دریا، سبب می شود که مجموعه یا زنجیرهٔ معانی مجازی رمز دریا تغییر ماهیت دهد. در صورت اول، «دریا» رمز مفاهیم پسندیده و مطلوب می شود که باید آن را از «غبار» ــ که رمز مفاهیم نامطلوب و نکوهیده و ناپسند است، در مقابل دریا ــ پاک کرد. اما در صورت دوم، «دریا»، بعکس، رمز مفاهیم ناپسند و نامطلوب می گردد که باید از آن گرد برآورد، یعنی آن را از میان برد و نفی و نابود کرد. اما در هر دو صورت، «جارو» به منزلهٔ وسیلهٔ معجزآمیزی، که نگار در اختیار عارف یا عاشق می گذارد، مثل عصا ارزش معنوی مثبت خود را حفظ می کند و تغییر ارزش نمی دهد، خواه وقتی که وظیفهٔ پاک کردن و غبارانگیزی از شیئی بلند و والا و با ارزش را دارد خواه وقتی وظیفهٔ از میان بردن شیئی پست و بی ارزش را. در شواهدی که پیش از این از کلیات شمس در بارهٔ ماجرای از آب گذشتن موسی نقل کردیم، با استفاده از سخن مولوی در مثنوی و ترکیب «دریای وهم»، عبارت «گرد از دریا برآوردن» را با حذف معنی مستقل برای «گرد» و رمز نشمردن آن تفسیر کردیم. اکنون با ذکر شاهدی دیگر از مثنوی، تصویر «از دریا غبار انگیختن» را در بیت «داد جاروبی به دستم آن نگار...»، با حفظ معنی مستقل برای غبار و رمز شمردن آن تفسیر می کنیم.

---

۴۸) «فراینـد فردیـت»، انسان و سمبولهایش، صص ۳۱۱ - ۳۱۲.   ۴۹) کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۰.

مولوی در مثنوی با استفاده از تقابل میان «خشکی» (غبار) و «دریا» و زنجیره‌ای از تقابلهای دوتاییِ متناظر با آنها، مانند جسم و جان، بیداری و خواب، حواس ظاهر و جسمانی و حواس باطن و روحانی، سیر ظاهر و سیر باطن، موج خاکی (وهم و فهم و فکر) و موج آبی (محو و سکر و فنا)،بار دیگر این اندیشهٔ اساسی تصوّف را بیان می کند که انسان دارای دو جنبهٔ جسمانی و ظاهری از سویی و روحانی و باطنی از سوی دیگر است. ظاهر او جسم و حواس جسمانی است، که از جهان مادی و محسوس وخاکی برآمده است و به سبب جذب جنسیت متمایل به آن است؛ و باطن او روح و جان است، که از عالم روحانی آمده است و تمایل بازگشت بدان جا را دارد. ادراک جهان محسوس کارِ حواس ظاهر است، و علم حاصل از این ادراک علمِ مجازی و علم عالم بیداری و خودآگاهی است؛ و ادراک صوَر و حقایق عالم روحانی کارِ جان و حواس روحانی است، و معرفت حاصل از این ادراک معرفتِ حقیقی و قلبی و معرفتِ عالم خواب و ناآگاهی است. عالَم جان و حقایق روحانی چون دریاست؛ در مقابل، عالَم محسوسات و واقعیتهای مادی عالم خشکی و غبار است. حواس ظاهر طالبِ سیر خشکی، و جان طالبِ سیر دریاست. آنچه مانع سیر جان در دریا و ادراک صوَر و حقایق عالم معنوی می گردد حواس ظاهر و جسمانی است. تا وقتی دریچه‌های حواس ظاهری بر روی جهان محسوسات گشوده است و حالت بیداری و خودآگاهی حاکم بر نفس است، وهم و فهم و فکر، که منشأ آن قوای جسمانی ظاهر و قوای جسمانی باطن است، فعالیت دارند. اما برای آنکه جان بتواند به سیر در عالم روحانی بپردازد و به ادراک شهودی حقایق معنوی نایل آید، باید دریچه های حواس ظاهر بر عالم خاکی بسته شود و شرایط خواب و ناآگاهی برنفس حاکم گردد و احوال محووسکروفنا، که ازتأثیرعالم غیب ناشی می شود، تحقق پذیرد و هستی ظاهری و انانیّت از میان برخیزد تا روح از قید حواس ظاهر آزاد گردد و به سیر باطن و پرواز در عالم حقایق نایل آید. حواس ظاهر و قیل و قالِ ناشی ازعلم حاصل از این حواس همچون غباری است که هم حجاب میان جان و عالم جان می شود و هم سبب زنگار و کدورت گرفتن آینهٔ جان می گردد، پس باید خاموشی گزید و طریق فنا و ترک انانیّت پیش گرفت تا هم حجاب غبار ازمقابل دیدهٔ جان فرو افتد و هم غبار کدورت از آینهٔ جان برخیزد. آنگاه است که گوش جان خطاب «اِرْجِعی»[۵۰] را می شنود و جان چون عیسی بر دریای عالم روحانی سفر می آغازد[۵۱] و به

---

۵۰) اشاره به: یا اَیَّتُها النَّفسُ المُطْمَئِنَّةُ اِرْجِعی اِلی رَبِّکِ راضِیَةً مَرْضِیَّةً. (فجر ۸۹: ۲۷ و ۲۸)

۵۱) اشاره است به حدیث. قیلَ للنّبیّ (ص) اِنَّ عیسی علیه السلام یُقال اَنَّهُ مَشیٰ عَلی الماءِ فقال ص لَوِ ←

نوشیدن آب حیوان معرفت کامیاب می شود:

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید / بند حسّ از چشم خود بیرون کنید
پنبهٔ آن گوش سِر گوشِ سَرست / تا نگردد این کر، آن باطن کر ست
بی حس و بی گوش و بی فکرت شوید / تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفت و گوی بیداری دری / تو ز گفت خواب بویی کی بری
سیرِ بیرونیست قول و فعلِ ما / سیرِ باطن هست بالای سما
حس خشکی دید کز خشکی بزاد / عیسیِ جان پای بر دریا نهاد
سیرِ جسم خشک برخشکی فتاد / سیرِ جان پا دردل دریا نهاد
چونکه عمر اندر ره خشکی گذشت / گاه کوه و گاه دریا گاه دشت
آب حیوان از کجا خواهی تو یافت / موج دریا را کجا خواهی شکافت
موج خاکی و هم و فهم و فکر ماست / موج آبی محو و سکرست و فناست
تا درین سکری ازآن سکری تودور / تا ازین مستی ازآن جامی توکور
گفت و گوی ظاهر آمد چون غبار / مدتی خاموش خوکن هوش دار[۵۲]

با توجه به این ابیات و توضیحی که دربارهٔ آنها دادیم، «دریا» را هم می توان رمز عالم جان شمرد و هم رمز جان و روح آدمی، که از دریا آمده است و دریایی است و طالب دریا و خود دریاست؛[۵۳] و «غبار» را نیز رمز جهان محسوس و عالم خاکی و حواس ظاهر و وهم و فهم و فکر و علوم عقلی و نقلی ناشی از این حواس جسمانی به حساب آورد. به عبارت دیگر، «دریا» رمز جان و همهٔ ملایمات و مناسبات آن، و «غبار» رمز جسم و همهٔ مناسبات و ملایمات آن است. شرط آنکه جان به جانان و عالم جان برسد و سیر ظاهر به سیر باطن و حس خشکی به حس آسمانی و روحانی تبدیل شود، برخاستن حجاب غبارهای جسم و جسمانی از میان جان و عالم جان است و زدوده شدن غبار نقشهای حاصل از فعالیت حواس ظاهر و شرایط زیست و ادراک در جهان خاکی و حالت آگاهی. تعطیل حس خشکی و ترک انانیت و تحقق محو و سکر و فنا، مقدمه اش و وسیله اش ریاضت است. از طریق ریاضت، که سبب کاهش نیازهای جسمانی است، منشأ تعلقات مادی و دنیوی از میان می رود،

ازْدادَ یقیناً لَمَشی علی الهواء (احادیث مثنوی، ص ۱۹۷)

۵۲) مثنوی، دفتر اول، ص ۳۶.

۵۳) کلیات شمس، ج ۴، ص ۲۹:
ما ز بالاییم بالا می رو یم / ما ز دریاییم و دریا می رو یم
همچو موج از خود برآوردیم سر / باز هم در خود تماشا می رو یم؟

جسم ضعیف می شود، خواس به حالت تعطیل در می آیند، جان از غبار پاک می شود و شایستهٔ دریافت و انعکاس انوار حقایق روحانی می گردد و بندهای جسمانی سست می گردد، و روح سبکبار خطاب ارجعی را می شنود، و سفر روحانی و سیر باطن را آغاز می کند.[۵۴] اکنون وظیفهٔ «جاروب ریاضت» به پایان رسیده است ووسیله ای دیگربرای پیمودن راه آسمان لازم است. این وسیله عشق است. به همین سبب، نگار جاروب و وسیلهٔ نخستین را می سوزاند و از میان برمی دارد و از عاشق می خواهد جاروب یا وسیلهٔ دیگری از آتش عشق برآرد.

وسیلهٔ معجزآمیزی را که نگار در اختیار معشوق می گذارد همچنین می توان به جای ریاضت به عقل تأویل کرد در مفهوم مقابل با عشق. کلمات و ظاهر عبارات، که به منزلهٔ غباری بر چهرهٔ حقیقت است، ناشی از تجربیات حسّی است. وقتی حقایق ماوراء حسّی را با کلماتی که مولود تجربهٔ حسّی است بیان می کنیم، بناچار حقایق در حجاب غبار گفتگوی ظاهر پنهان می ماند. آنچه عقل از طریق نقل و با واسطهٔ این کلمات مولود حس و برهان و استدلال ادراک می کند و می پذیرد، شریعت است که اگر چه ممکن است به ایمان و قبول حقایق بینجامد هرگز موجد یقین قلبی و عاری از شایبهٔ شک و تردید نمی گردد. به همین سبب، صوفیه در بارهٔ عجز عقل از شناخت حقایق فراوان سخن گفته اند.[۵۵] مرحلهٔ دوم طریقت است و طریقت باطن شریعت است. این مرحله را با پای عقل نمی توان پیمود و با مرکب عشق باید درنوردید. در این مرحله، آنچه را سالک از راه نقل شنیده است به معاینه می بیند. به همین سبب، نگار، پس از آنکه وسیلهٔ عقل را برای پیمودن بخشی از سفر به سوی حقیقت در اختیار سالک می گذارد، درمرحلهٔ بعداز او می خواهد از آتش عشق وسیله ای برای طی طریقت برآورد. در پایان سیر ظاهر از طریق حس خشکی و عقل، سیر باطن به وسیلهٔ عشق آغاز می شود. عشق و طی طریقت سرانجام باید عارف را بدانجا برساند که از هستی وی چیزی باقی نماند و دو گانگی میان عاشق و معشوق به وحدت و یگانگی بدل شود. این سوّمین مرحلهٔ سلوک است که با فنا و استحالهٔ عاشق در معشوق و اتحاد مُدرَک و مدرک تحقق می پذیرد و از آن به مرحلهٔ حقیقت تعبیر می کنند. این

---

۵۴) **کلیات شمس**، ج ۵، ص ۵٤:

گرد از آن دریا برآمد گرد جسم اولیاست / تا نگویی قوم موسی را درین یم گرد کو؟

۵۵) در این باره شواهد بسیار است؛ از جمله ــــ **اسرارنامه**، ص ۳٤ به بعد؛ و نیز در رابطهٔ عقل با عشق، همان صفحه و در تعلیقات کتاب، ص ۲۷٦ به بعد؛ و نیز اشاره به بعضی از سخنان مشایخ در بارهٔ عجز عقل در **خلاصهٔ شرح تعریف**، ص ۱۵٤ به بعد.

مرحله، که با ترک کامل هستی و انانیّت و لوازم شخصیّت همراه است، استحاله و تولد دیگر است که به دنبال مرگ خواه طبیعی و خواه ارادی ــ فعلیت پیدا می کند. این مرتبهٔ قرب النوافل است که بنده به خدامی بیند و می شنود و دید و شنید او سمع و بصر الهی می گردد که محدودیت بدان راه ندارد.[۵۶] این سه مرحلهٔ سلوک را، که با سه مرتبهٔ یقین یعنی علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین پیوند دارد و در تمثیلِ خبر داشتن از سوزندگی آتش و دیدن سوزندگی آتش و سوختن در آتش توضیح داده می شود، از غزل مولوی نیز می توان دریافت. سالک با جاروب عقل غبار جهل نسبت به شریعت را از آینهٔ دل پاک می کند و از خلال غبار الفاظ به شریعت راه می جو ید و علم پیدامی کند. علم به شریعت و آگاهی بر حقیقت، که از طریق نقل حاصل می شود، یقینِ علمی است که در معرض شک و تردید است. با جاروب عشق غبار شک و تردید از دل و غبار ظاهرِ الفاظ از چهرهٔ حقیقت زدوده می شود. نور حسِ خشکی و بیداری (آگاهی و حاکمیتِ وهم و فهم و فکر) جای خود را به نور حق،[۵۷] نور حسِ آسمانی و روحانی و خواب (ناآگاهی و حاکمیت محو و سکر و استغراق) می دهد و انسان سالک از مرحلهٔ درک ظواهر به مرحلهٔ درک باطن و حقایق عروج می کند. سپس مرحلهٔ اتحاد با حقیقت فرامی رسد و سالک با ترک هستی و فنای مطلق ــ که از طریق زدن گردن سالک با ذوالفقارِ نگار تصو یر شده است ــ با حقیقت متحد می شود و رسم مشاهدِ و مشاهَد از میان برمی خیزد.

جاروب را همچنین می توان به «لا»، «لااله» و یا «لااله الاّ اللّه» تعبیر کرد و دریا را به طریقت یا باطن، و غبار را به شوایب نفی یا تعلقات حیوانی و کدورت نفسانی، و یا هستی؛ چنانکه در تعبیر شیخ صفی الدّین اردبیلی و شاه نعمت اللّه ولی از شعر مولوی ملاحظه کردیم. تعبیر «جاروب لا» را مولوی خود در کلیات شمس به کار برده است. شرط استیلای سلطانِ اثبات و یقین بر دلْ نفيِ تمام بتهای عینی و ذهنی است:

چون سلطنت الاّ خواهی برِ لالاشو / جاروب زلا بستان، فرّاشی اشیا کن.[۵۸]

خانهٔ دل تا از غبار و خس و خاشاک انانیت و تعلقّات و هوی و هوس و وسوسه های

---

۵۶) اشاره است به حدیث: ولا یَزالُ العبدُ یتقرّبُ اِلَیّ بالنّوافل حتی یُحِبَّنی وَ اُحِبُّهُ فاذا اَحْبَبْتُهُ کُنْتُ لهُ سمعاً و بصراً فبی یَسمَعُ و بی یُبْصِر... (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، صص ۱۲۴ - ۱۲۵)

۵۷) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۱۷: سوی حسی رو که نورش راکبست / حس را آن نور نیکو صاحبست.
نور حس را نور حق تزیین بود / معنی نور علی نور این بود نور حسی می کشد سوی ثری / نور حقش می برد سوی عُلی...

۵۸) کلیات شمس، ج ۴، ص ۱۵۴.

مادّی و بهیمی خالی نگردد، لایق نزول حق و تجلّی جمال معشوق نمی شود. بنابراین، برای پرداختن خانهٔ دل از این غبار و خس و خاشاک و نفی ما سوی الله جاروبی لازم است، جاروب نفی ماسِوَی الله. حرف «لا» مظهر نفی همهٔ ماهیات امکانیه و تعیّنات است. این مظهریت «لا»، که در کلمهٔ لااله الاّالله عیان است، به منزلهٔ جاروبی است که خانهٔ دل را از هر چه غیر خداست پاک می کند:

بروب ازخویش این خانه ببین این حس شاهانه / بروجاروب «لا» بستان که «لا» بس خانه روب آمد.[59]

حاج ملاهادی سبزواری در اشاره به بیت مولوی (داد جاروبی به دستم آن نگار...) می نویسد:

مراد جاروب «لا» است که کاملِ مکمل به دست قلب ذاکر می دهد در ذکر دادن و نیکو گفته است صاحب سلسلة‌الذهب در کلمهٔ توحید:

«لا» نهنگیست کاینات آشام — عرش تا فرش در کشیده به کام
هر کجا کرده این نهنگ آهنگ — ازمن ومانه بوی مانده نه رنگ
چه مرکب درین فضا چه بسیط — هست حکم فنا به جمله محیط[60]

چنانکه از آخرین بیت ابیات فوق برمی آید جز خداوند، که دارای وجود حقیقی است، عدم و نیستی در ذات هستی نهفته است و به قول مولوی آنچه لایق توجه و تأمّل است عالم جان است. جهان هستی و مادی چون گردی است که جاروب فنا و نیستی و فرّاش در میان آن پنهان است. بنابراین، جهانِ هستی و هستیِ اینجهانیِ انسان محکوم به فناست. برای رسیدن به عالم جان و عالم باقی باید قبل از مرگ به تیغ عشق کشته شد و از دام جهان فانی رست.

ای دیده جهان و جان ندیده — جانست جهان، تو یک نفس باش
گردیست جهان و اندرین گرد — جاروب نهان شدست و فرّاش...
عشقی که نهان و آشکارست — خونریز و ستمگرست و او باش
چون کشته شوی درو بمانی — مَنْ ماتَ مِنَ الهَوی فَقَدْعاش[61]

همهٔ این شواهد و شواهد متعدد دیگر در کلیات شمس می تواند امکان تعبیر

۵۹) همان کتاب، ج ۲، ص ۳۵.
۶۰) شرح مثنوی سبزواری، ص ۶۰.
۶۱) کلیات شمس، ج ۳، صص ۹۳ - ۹۴.

«جاروب» را در غزل مورد بحث به «جاروب لا» و نیز ذکر لا اله الاّ الله فراهم آورد و در این صورت بیت را می توان چنین تعبیر کرد که پیر ذکر لا اله الاّ الله را به منزلهٔ وسیله ای در اختیار سالک می گذارد تا با آن غبار هستی و انانیت و تعلقات را از خانهٔ دل یا آیینهٔ جان خود پاک کند و مستعد برخورداری از تابش و حلول نور و جمال الهی گردد؛ و یا آنکه با آن جاروب دریای هستی را نفی کند و از میان بردارد (از دریا غبار برانگیزد) و راه طریقت را هموار نماید، که در این صورت ابیاتی از سنائی را نیز می توان به عنوان شاهد ذکر کرد:

همه دریای هستی رابدان حرف نهنگ آسا　　شهادت گفتن آن باشد که هم زاوّل درآشامی
کمر بست و به فرق اِستاد درحرف شهادت لا[۶۲]　　نیابی خاروخاشاکی دراین ره چون به فرّاشی

از این «حرف نهنگ آسا» سنائی به «جاروب لا» نیز تعبیر کرده است:

پس به جاروب «لا» فرورو بیم　　کوکب از صحن گنبد دوّار
تا ز خود بشنوی نه از من وتو　　لِمَنِ المُلک واحد القهّار[۶۳]

تأویلهای جزئی و ناقصی که بعد از مولوی از شعر «داد جارو بی...» شده است، احتمالاً با توجه به شواهد ترکیب «جاروب لا» در اشعار خود مولوی و چه بسا دیگر گویندگان عارف صورت گرفته است. تعبیر شعر براساس ترکیب «جاروب لا» به وسیلهٔ شیخ صفی الدین و شاه نعمت الله و حاج ملاهادی سبزواری از نظر مفهوم به شواهدی که از مولوی نقل کردیم نزدیک است و شواهد نقل شده از مولوی با شواهد یاد شده از سنائی نیز بی ارتباط نیست. امّا این همه دلالت بر این ندارد که بیت، با توجه به شواهد خود مولوی و شواهد سنائی، از روی آگاهی و به قصد بیان و انتقال معنایی معلوم و مشخص، که بارها نیز با مقایسهٔ «لا» با «جاروب» بتصریح بیان شده، ساخته شده باشد. بخصوص که این تنها «جاروب» نیست که در اشعار مولوی مشبهٌ به کلمهٔ نفی «لا» شده است. از یک سو، مثلاً ترکیب «جاروب زبان»[۶۴]، که در آن «زبان» از نظر برانگیختن غبار به «جاروب» تشبیه شده، در اشعار وی آمده است؛ و از سوی دیگر، ترکیب «تیغ لا» که در آن «لا» (جزء اول لا اله الاّ اللّه) به تیغ تشبیه شده است؛ و این شاهدْ بخصوص در زمینه ای از معانی آمده است که با «جاروبِ از آتش برآمده» در غزل مورد بحث هماهنگی معنوی بسیار دارد، زیرا سخن

---

۶۲) دیوان حکیم سنایی، ص ۵۲.　　۶۳) همان کتاب، ص ۱۹۸. برای نمونه های دیگر از مولوی و سنایی و دیگران ← «نوعی سوررئالیسم در شعر مولوی».

۶٤) مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۸٤: هین به جاروب زبان گردی مکن / چشم را از خس ره آوردی مکن.

از عشق چون شعلهٔ آتش است که با تیغ «لا» هر چه جز خدای است از میان می برد تا فقط «الاّ الله» باقی بماند:

عشق آن شعله ست کو چون برفروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ «لا» در قتل غیر حق براند در نگر زان پس که بعد «لا» چه ماند
ماند «الاّ الله» باقی جمله رفت شادباش ای عشقِ شرکت سوز زفت[۶۵]

تأویل بیت با تعبیر «جاروب» به «لا» یا لا اله الاّ الله یکی از تأویلهای ممکن است. اما این شواهد نیز به نوبهٔ خود بخشی از مواد و دستمایه های تقرّب به ذهنیت مولوی تواند بود. چنانکه تفسیر خواجه عبدالله انصاری از بخشی از سورهٔ طهٰ، که در آن ترکیب «جاروب تجرید و تفرید» با توجه به کلمهٔ لا اله الاّ الله مطرح شده است، نیز بخش دیگری از این مواد و دستمایه هاست؛ بخصوص که تفسیر خواجه با قسمتی دیگر از داستان موسی پیوند دارد و خس و خاشاک (غبار) و سینه (دل) و آتش نیز به نحوی در آن آمده است. خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶ – ۴۸۱ هـ) سالها قبل از سنائی و عطار و مولوی و نیز قرنها قبل از کسانی که به تفسیر شعر مولوی پرداخته اند، ضمن تفسیر آیات، اللّهُ لا اِلٰهَ الاّ هُوَ لَهُ الأسماءُ الحُسْنیٰ وَهَلْ اَتیکَ حدیثُ موسیٰ إذْرَأیٰ ناراً...[۶۶] می نویسد:

...هر منزلی که سلطان آنجا فروخواهد آمد، فرّاش باید که ازپیش برود و آن منزل بروبد، از خاشاک و خس پاک کند... چون سلطانِ عزتِ الاّ الله به سینهٔ بنده نزول کند فرّاش لا اله ازپیش بیاید و ساحت سینه به جاروب تجرید و تفرید بروبد و خس و خاشاک بشریّت و آدمیّت و شیطنت نیست کند و بیرون اَفْکَنَد... تا چون سلطان الاّ الله در رسد، در مهدِ عهد بر سریرسرّ تکیه زند...[۶۷]

چنانکه دیده می شود این قسمت از تفسیر خواجه عبدالله، درعین آنکه دقیقاً با هیچیک از شواهد و مثالهایی که در ارتباط با «جاروب لا» بیان کردیم منطبق نیست، از نظر ترکیب عناصر ذهنی و عینیِ بیان و مایه های معنوی که بر آن مترتب است با هریک از

۶۵) همان کتاب، دفتر پنجم، ص ۳۹؛ و نیز دفتر ششم، ص ۵۰۷:
دین من از عشق زنده بودنست / زندگی زین جان و سر ننگ منست — تیغ هست از جان عاشق گردروب / زانکه سیف افتاد محّاء الذنوب — چون غبار تن بشد ماهم بتافت / ماه جان من هوای صاف یافت.
۶۶) طه ۲۰: ۸ – ۱۰.
۶۷) کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۱۲.

شواهد بنوعی قرابت و نسبت و مشابهت دارد. از ترکیب عناصر عینی کلام خواجه این جمله حاصل می شود: «فرّاش با جاروب خس و خاشاک منزل را پاک می کند تا لایق فرود آمدن سلطان شود.» و از ترکیب عناصر ذهنی این جمله حاصل می شود: «لا اله (ذکر لا اله، نفی همهٔ بتهای ذهنی و عینی) با تجرید و تفرید انانیت و تعلّقات دنیوی و وسواس شیطانی را از دل پاک می کند تا لایق فرود آمدن حق شود.» اصل معنی و مقصود خواجه جملهٔ دوم است. عناصر متناظر در دو جمله سبب می شود که هم بتوان آنها را از طریق همنشینی در یک جملهٔ واحد به شیوهٔ خواجه عبدالله بیان کرد و هم می توان جملهٔ اول را جانشین جملهٔ دوم ساخت و آن را نمایندهٔ آن دانست. جملات متعدد دیگری می توان با عناصر عینی دیگر ترتیب داد که نمایندهٔ جملهٔ دوم باشد به شرط آنکه ارتباط میان عناصر آنها منطبق با نظم ارتباطی عناصر همان جملهٔ اوّل باشد، و نیز جملات متعدد دیگری می توان با عناصر ذهنی دیگر ترتیب داد که جملهٔ اول و نیز همهٔ جملات متشابه آن نمایندهٔ آن باشند، به شرط آنکه ارتباط میان عناصر آنها منطبق با نظم ارتباطیِ عناصر همان جملهٔ دوم باشد. بدین ترتیب، هر معنی بالقوه دارای نمایندگان یا رمزهای متعدد، و هر نماینده یا رمز بالقوه دارای معنیهای متعدد است. اگر بیت مورد بحث از مولوی را به صورت این جمله بیان کنیم: «سالک با جاروب [که نگار در اختیار او گذاشته است] غبار دریا را پاک می کند [تا لایق فرود آمدن نگار گردد.]» زیر ساختِ اصلی این جمله با جملهٔ اوّلی که از کلام خواجه ترتیب دادیم، یکی است. موضوع اصلی آن جمله «پاک کردن منزل از خس و خاشاک با جاروب است» و موضوع اصلی جملهٔ حاصل از بیت مولوی «پاک کردن دریا از غبار با جاروب است». تفاوت اصلی این دو جمله در دو کلمهٔ «منزل» و «دریا»ست؛ به همین سبب در آن جمله، چون «منزل» با عناصر دیگر مناسبت و مصداق تجربی دارد ارادهٔ مفهوم حقیقی آن ممکن است؛ امّا در این جمله چون «دریا» با عناصر دیگر مناسبت و مصداق تجربی ندارد ارادهٔ مفهوم حقیقی آن ناممکن است؛ اما هر دو جمله می تواند نمایندهٔ جملهٔ دوم حاصل از کلام خواجه باشد که موضوع اصلی آن را می توان به صورت «پاک کردن دل از انانیت و وسوسه های شیطانی به وسیلهٔ تجرید و تفرید [یا ذکر لا اله]» بیان کرد. بنابراین، می توان عناصر شعر مولوی یعنی «جاروب»، «دریا»، «غبار»، را بترتیب نمایندهٔ تجرید و تفرید یا لا اله، دل، و انانیت و وسوسه های شیطانی دانست. در پایان تفسیر خواجه حتی از انانیت و صفت بشریت به «غبار» نیز تعبیر شده است. امّا اینکه چرا به جای «منزل» و پاک کردن منزل از خس و خاشاک، «دریا» و «غبار انگیختن از دریا» در شعر مولوی مطرح شده است، شاید به سبب وجود موسی و عصا در دنبالهٔ تفسیر خواجه از یک سو، و مایهٔ داستانیِ «از

دریا گذشتن موسی و گرد برآوردن او ازدریا») ازسوی دیگر، در ذهن مولوی بوده است که در شهودی آنی در هم آمیخته اند و به هم جوش خورده اند و در صورت «داد جارو بی به دستم آن نگار...» متبلور شده اند. بخصوص که واژهٔ «آتش» در بیت بعد نیز در این تفسیر خواجه عبدالله آمده است و از آن به «آتش دوستی» و «آتش مهر» تعبیر شده است، با این خاصیت که «آتش مهر دو گیتی سوزد تا جز از حق نماند و دلیل دوستی دو گیتی بسوختن است، نشان محقّق با غیر حق نپرداختن است.[۶۸]» اما داستان موسی، که در تفسیر خواجه آمده است، مربوط به زمانی است که موسی پس از ده سال چوپانی برای شعیب، باعیال و گوسفندان خود از مَدْیَن عازم مصرمی شود. در میان راه، در وادی طور، شبی تاریک و سهمناک و طوفانی فراز می آید و عیال موسی را درد زادن می گیرد. موسی از برافروختن آتش مضطر می شود و در اوج عجز و اضطرار از دور آتشی می بیند و به سوی آن می رود. در همین جاست که موسی جلوه‌ای از تجلی خداوند را به صورت آتشی پر نور و ناسوزا بر درختی سبز و تازه رؤیت می کند، کلام خداوند را می شنود و به پیامبری مبعوث می گردد و در همین جاست که سخن از خلع نعلین می رود و انداختن عصا و اژدها شدن آن.[۶۹] خواجه در تفسیر خود «خلع نعلین» را به خالی کردن قلب از حدیث دو عالم و مجرد شدن برای حق با ترک صفات خود و اتصاف به صفات حق تعبیر می کند، و این شرطِ وزش نسیم اُنس از صحرای لَمْ یَزَلْ و رسیدن ندای لطف به جان بنده است. اژدها شدن عصا را، پس از آنکه خداوند به موسی فرمان می دهد تا آن را بیفکند، خواجه عبدالله نشانهٔ بقای صفت هستی و آثار دعوی موسی در حضرت حق می داند؛ زیرا وقتی خداوند می پرسد: وَماتِلْکَ بِیَمینِکَ یا موسیٰ (طه ۲۰:۱۷)، موسی پاسخ می دهد: هِيَ عَصايَ (طه ۲۰:۱۸)، یعنی عصا را به خویش نسبت می دهد.

> مردان راه دعوی نکنند و هیچ چیز به خود اضافت نکنند. آن صفتِ هستی و آثار دعوی موسی بود که در آن حضرت روی به وی آورد، که از دعوت بشریت با فطرت او شَوْبی مانده بود... رحمتی بود از حق ــ جلّ جلاله ــ به موسیِ عمران که گفت: وماتِلْکَ بِیَمینِک تا آن همه دعوی از نهاد موسی سر برزد و موسی را بر آن اطلاع دادند تا از آن دعوی برخاست و دامن عصمت خویش از آن گرد بیفشاند.[۷۰]

---

۶۸) کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۱۳.

۶۹) طه: ۱۰ - ۱۸؛ تفصیل ماجرا در اکثر تفاسیر آمده است: کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۰۱ به بعد؛ ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۸۴ به بعد.

۷۰) کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۱۴.

بررسی اشاره‌هایی از این دست، که به احتمال قریب به یقین بخشی از ذهنیت مولوی را تشکیل می دهد، و نیز تأملّ در بینش عرفانی وی ما را در حال و هوای ذهنی کسی قرار می دهد که استعداد شکوفاندن تصویرهایی از نوع «دادجارو بی...» را داراست. ساختِ بیانی این تصویر و تصویرهایی که به دنبال آن می آید و تنوّع پذیریِ معنوی آن به سبب آن است که این شعر در حالت هشیاری و به قصد انتقال معنی محدود و معین و از پیش اندیشیده‌ای سروده نشده است؛ به همین سبب مواد خود را تنها از آگاهی نگرفته است و ناآگاهی و مضامین انباشته در آن، که در حالت عادی و هشیاری شعوری به حضور آنها نیست، نیز در پدید آوردن و تشکّل و فراهم آوری مواد آن تأثیر داشته است. از این روی است که اشاره کردیم قایل شدن یک معنی معین و قطعی برای این گونه شعرهای رمزی تنزّل دادن رمز تا حدّ تمثیل است.[71]

---

۷۱) مولوی خود ضمن غزلی می گوید:

به گوشها برسد حرفهای ظاهر من / به هیچ کس نرسد نعره‌های جانی من.

افلاکی در ارتباط با این بیت از قول حسام الدین چلبی نقل می کند: «کلام خداوندگار ما به مثابت آینه است چه هر که معنیی می گوید و صورتی می بندد صورت معنی خود را می گوید، آن معنی کلام مولانا نیست و باز فرمود که دریا هزار جو شود اما هزار جو دریا نشود.» (کلیات شمس، ج ٤، ص ۲۷۵)

۵ . زمینه های رمز و تأویل در کلیّات شمس

تأمّل در تلمیحات کلیات شمس در زمینهٔ داستان پیامبران تداعی کنندهٔ پاره‌ای از اندیشه ها و نظرگاههایی است که اشاره بدانها، از نظر اینکه هم زمینه ساز تصویرها و رمزهای تلمیحی شعر مولوی است و هم از جمله اسباب و مواد نفوذ و دستیابی به باطن و معنی آنها، لازم به نظر می رسد ونکتهٔ مهمی که در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد نمودگار پنداری داستانهای پیامبران از دیدگاه مولوی است، که خود متضمن نکات مهمّ دیگر است. از این دیدگاه، داستان پیامبران مثال و مظهر عینی و محسوس حوادث مکرر و مستمر حوادث نفسانی و انسانی است. داستان پیامبران تنها حادثه ای تاریخی که یک بار اتفاق افتاده و تمام شده باشد نیست، بلکه حادثه ای است که در وجود هر کس و در هر زمان تکرار می شود و نقد حال هستی انسان است:

ذکر موسی بند خاطرها شده ست — کین حکایتهاست که پیشین بُدست
ذکر موسی بهر روپوشست لیک — نور موسی نقد تست ای مرد نیک
موسی وفرعون درهستی تست — باید این دوخصم را درخویش جُست[1]

به دنبال این ابیات، مولوی علت این برداشت خود را از داستان پیامبران توضیح می دهد:

---

۱) مثنوی، دفتر سوم، ص ۷۱. این مضمون در جاهای دیگر نیز به نوعی دیگر تکرار شده است از جمله در دفتر چهارم، ص ۳٤٦:

چون سلیمان باش بی وسواس وریو — تا ترا فرمان برد جنّی و دیو
خاتم تو این دلست و هوش دار — تا نگردد دیو را خاتم شکار
آن سلیمانی دلا منسوخ نیست — در سر و سِرّت سلیمانی کنیست

تا قیامت هست از موسی نتاج / نور دیگر نیست دیگر شد سراج
این سفال و این پلیته دیگرست / لیک نورش نیست دیگر زان سرست
گر نظر در شیشه داری گم شوی / زانکه از شیشه ست اِعداد دوی
ورنظر بر نور داری وارهی / از دوی و اعداد جسم منتهی
از نظرگاه است ای مغز وجود / اختلاف مؤمن و گبر و جهود[2]

چنانکه دیده می شود، مولوی صورت ظاهر داستان موسی را رو پوش باطن و حقیقت یا نور داستان می داند. موسی از نور پاک حق یعنی از همان نور و نفخهٔ الهی است که خداوند در حضرت آدم دمید. نور وجود و جوهر الهی یا نفس ناطقهٔ همهٔ انسانها از همان نور است. پس حقیقت همهٔ انسانها یکی است. آنچه صور مختلف دارد ابدان انسانهاست؛ شکل چراغ است که به صورتهای متنوع ظاهر می گردد اما نور همهٔ چراغها یکی است و مبدأ و منشایی ازلی دارد. آن کس که به ظاهر می نگرد و به چراغ و سفال و فتیلهٔ آن نظر دارد تفاوت و کثرت می بیند، ولی آنکه به باطن و اصل و نور چراغ می نگرد از کثرت می رهد و وحدت را در تکثر اشیا می بیند. اختلاف ادیان و افراد ناشی از همین نظرگاه و توجه به ظاهر است. اگر نظرگاه تغییر کند و به جای چراغ به نور بنگرند اختلافها از میان برمی خیزد. این نکته ای است که مولوی بارها در مثنوی به صورتهای مختلف بدان اشاره می کند. اتحاد انبیا و اولیا از نظر روحی نتیجهٔ اشتراک در روح و نور و حقیقت واحد آنهاست.[3] خداوند انبیا و اولیا را از مزاج خاکیان پاک کرد. آن نور پاکی که خدا در وجود آدم افروخت تا از اثر آن معرفت یافت و مسجود ملایک گشت، از او به شیث و از شیث به نوح و از نوح به ابراهیم و از او به دیگر انبیا منتقل گشت تا به حضرت محمد(ص) رسید، و با ختم دورهٔ نبوت دور ولایت آغاز شد و نور از ابوبکر به عمر و از عمر به عثمان و از او به حضرت علی(ع) و از وی به جُنید و بایزید و کرخی و ابراهیم ادهم و شقیق و دیگران رسید.[4] هر انسانی که بر نیمهٔ حیوانی وجود خویش غالب آید و جوهر الهی خود را تحقق بخشد در سلسلهٔ وارثان این نور قرار می گیرد و انسان کامل می شود. همهٔ انسانها بالقوه استعداد قرار گرفتن در این سلسلهٔ نوری را دارند به شرط آنکه بر نیمهٔ حیوانی وجود خویش غالب آیند. از این نظرگاه، از یک سو تمام انبیا و اولیا هویّت یگانه و واحدی پیدا می کنند که هریک مظهر دیگری و همه مظهر نور الهی هستند، و از سوی دیگر دشمنانشان به مظاهری متضاد با شخصیت آنان بدل

---

۲) مثنوی، دفتر سوم، ص ۷۱.
۳) همان کتاب، دفتر چهارم، ص ۳۰۲ و بعد.
۴) همان کتاب، دفتر دوم، ص ۹۶ و بعد.

می شوند که آنان نیز هویتی یگانه و همسان دارند. تقابل و تضاد این دو گروه در همهٔ زمانها وجود دارد؛ با تغییر مکانها و شخصیتها، اعتبار این گروه‌بندی و اعتبار مظهریت موسی و فرعون به عنوان رمزهای خیر و شر از بین نمی رود.

جنس فرعون هر که درمنیّست   جنس موسی هرآنکه در پا کیست[۵]

خود بینی و خود خواهی نتیجهٔ نظر به کثرتِ ظواهر و اصل شمردن کثرت،ودرنتیجه دیدن اختلاف، و اختلاف انگیزهٔ مقایسهٔ خویش با دیگران است. در این مقایسه است که برتری جاه و مال و قدرت دنیوی سبب برتر شمردن خویش از دیگران می گردد. خودخواهی و خودبینی یا منیّت، که از توجه به نفس و اسارت در پنجه های غرایز حیوانی ناشی می گردد، سرچشمهٔ تمام ناپاکیها و صفات زشت و بهیمی است. بنابراین، فرعون، که مظهر تمام افراد ناپاک و بندهٔ شهوات و غرایز حیوانی است، مظهر نفس، نفس امّاره به سوء، در وجود هر انسان و نیز مظهر تمام ارزشهای پست و حیوانی می گردد؛ و موسی، در مقابل آن، مظهر تمام افراد پاک و حقیقت طلب و رسته از قید شهوت و غرایز حیوانی، و مظهر جان یا روح یا دل یا جوهر الهی[۶] در وجود هر انسان، و نیز مظهر تمام ارزشهای متعالی و انسانی و الهی می شود. مولوی ضمن غزلیات خود، علاوه بر بهره گیری رمزی از موسی و فرعون، آن دو را به صورت مشبهٌ‌به ضمن تشبیهات صریح و ترکیبات تشبیهیِ همراه معنی یا مشبّه نیز بارها به کار برده است؛ و از جمله مفاهیم عشق، جان را به موسی و مفاهیم تکبّر و منی و هستی و هویٰ و هجران، و تن را با فرعون مقایسه کرده‌است.[۶] ما، ضمن تفسیر داستانها در این دفتر، به تفصیل دربارهٔ رمزهای هر داستان، چنانکه مولوی به کار برده است، سخن خواهیم گفت. با توجه به آنچه گفتیم و آنچه ضمن تحقیق در دیوان کبیر یافته ایم، در اینجا زمینه ها و اساس رمزگرایی مولوی را در کلیّات شمس خلاصه می کنیم:

۱ ــ پیامبران و اولیا و نیز همهٔ مؤمنانی که با تحقق جوهر الهی و جنبهٔ فرشتگی وجود خویش در شمار آنان قرار می گیرند از نور واحدی هستند و با آنکه از نظر جسمانی معدودند از نظر روحی متحدند.[۷] بنابراین، هر یک از آنان به منزلهٔ دیگری است و همه مظهر حق و خیر و خوبی اند. پیداست که دشمنان آنان که بنده و بردهٔ نفس و دلبستهٔ علایق و شهوات مادّی شده اند نیز هر یک مظهر دیگری و همه مظهر شیطان و شرّ و ناپاکی اند.

---

۵) کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۸۹.

۶) همان کتاب، ج ۱ صص ۲۳۶، ۳۰۲/، ج ۳ صص ۲۹، ۹۸، ج ٤ صص ۲۱۱، ج ۵ ص ۳۳.

۷) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۰۲: مؤمنان معدود لیک ایمان یکی / جسمشان معدود لیکن جان یکی...

۲ ــ آن کس که با کشتن نفس و با توفیق الهی به تحقّق جوهر الهی خویش در زندگی دنیوی نائل می گردد ولیّ کامل و انسان کامل است که حق در او می زید و او در حق. چنین کسی در شمار وارثان نور الهی است و در شمار انبیا و اولیا. شمس الدّین تبریزی پیر و انسان کامل عصر مولوی است. بنابراین، او مظهر هر یک از پیامبران و اولیای قبل از خود است و هر یک از پیامبران و اولیا نمونه و مظهر او. سخن از آنان به منزلهٔ سخن از شمس، و سخن از شمس به منزلهٔ سخن از هر یک از آنان است. تا شمس هست، مولوی خود را به منزلهٔ هارون و شمس را به منزلهٔ موسی می بیند،[8] درست همان سان که بنابر حدیث پیامبر اکرم(ص) حضرت علی(ع) نسبت به او به منزلهٔ هارون نسبت به موسی است.[9] بعد از غیبت شمس، که مولوی او را در وجود صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی می یابد، این دو همان مقام شمس را پیدا می کنند. در لحظه های فنای شخصیت و فراروی از خویشتن و تهی شدن از خود و پر شدن از شمس، این «من» مولوی است که در عین حال مظهر حق و معشوق و شمس و دیگر انبیا و اولیا می شود و اتحاد عاشق و معشوق تحقّق می پذیرد. این لحظه های هیجان انگیز، که لحظه های تجلی و تحقق توسع شخصیت است و به تعبیر یونگ می توان آن را ناشی از ارتباط فرد با جهان گستردهٔ اعماق روان یعنی لایه های ناآگاه و ناآگاه جمعی دانست،[10] موجد شورانگیزترین غزلیات مولوی است که منطق ناآگاهی و سکر و مستی بر آن حاکم است. در این حال است که شاعر جهان را در آینهٔ وجود خویش و خویش را در آئینهٔ جهان می بیند. چنین وحدت شهودی، که انگیختهٔ این استحاله و توسع شخصیت است و ناشی از فنای شخصیّت آگاه شخص، سبب تغییر و استحاله ای در شیوهٔ نگرش و ادراک جهان می شود که در جریان آن، اشیا به چیزی فراتر از ظواهر و نمود خود اشاره می کنند؛ یعنی به منزلهٔ علایمی ادراک می شوند که نمایندهٔ معانی مکتوم در زیر ظواهر و حقایق برتر از نمودهای خویش اند. در پرتو چنین بصیرتی است که جهان ظواهر و نمودها نیز رمزهای حقایق متعالی و برتر می شوند.[11]

---

۸) کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۵٤: شمس تبریز موسی عهدی / در فراقت مدار هارون را.

۹) این حدیث را ضمن اشاره به شعر ناصر خسرو نقل کرده ایم؛ جامع الصغیر، ج ۲، ص ۱٤۰.

۱۰) توسع شخصیت را در ترجمهٔ enlargement of personality آورده ایم.
برای تفصیل ← The Archetypes and the Collective Unconscious PP.120-121

۱۱) کلیات شمس، ج ٦، ص ۱۷۱:

بوی باغ و گلستان آید همی — بوی یار مهربان آید همی
این همه رمزست و مقصود این بود — کان جهان اندر جهان اندرجهان آید همی
همچو عقل اندر میان خون و پوست — بی نشان اندر نشان آید همی

نظیر این مضمون مولوی درنوشته های ژول لوبل Jules Le Bèle و سالوست Sallust و رنه گونون

۳ ــ عقیدهٔ مولوی دایر بر این نیست که داستان پیامبران تنها یک حادثهٔ تاریخی است که یک بار اتفاق افتاده و تمام شده باشد؛ بلکه به نظر او این داستان در وجود هر انسانی تکرار می گردد. مولوی پیامبران و دشمنان آنان را نیز به مظاهرِ نیروها و استعدادهای موجود در وجود انسان تبدیل می کند و بُعد معنوی جدیدی بدانان می بخشد. با تبدیل و استحالهٔ این شخصیتهای تاریخی و اساطیری به نیروهای خیر و شرّ و بالفعل و بالقوهٔ وجود انسان، سایر شخصیتها و حوادث و پدیده‌ها و اشیاء مربوط به هر داستان نیز تغییر سطح معنوی می دهد و زمینه ای مناسب با بار معنوی شخصیتهای اصلی همسو و همجهت می گردد. نمونه های این گونه تفسیرهای رمزی صوفیانه را در اغلب کتب متصوفه می بینیم و گذشته از کتب منظوم و منثور صوفیانه، که به تناسب حال و مقالْ آیات قرآن در آن تأویل شده است، کتابهای تفسیری نیز، با توجه یا با تکیه به معنی باطنی آیات قرآن، توسط صوفیه نگاشته شده است که محمد حسین الذهبی ــ بعد از مقدمه ای که،در آن تفاسیر صوفیانه را به دو قسم، یعنی تفسیر صوفیانهٔ نظری و تفسیر صوفیانهٔ اشاری یا فیضی، تقسیم کرده است[۱۲] ــ آنها را ذکر و نمونه هایی از آنها را به دست داده است. از جملهٔ این تفاسیر، تفسیر القرآن العظیم سهل تستری و حقایق التفسیر سلمی و عرائس البیان روزبهان بقلی و التأویلات النجمیهٔ نجم الدین دایه و علاء الدولهٔ سمنانی و تفسیری منسوب به ابن عربی است.[۱۳]

۴ ــ تضاد میان پیامبران و دشمنانشان، که از همان آغاز با خلق آدم و وجود ابلیس آغاز می شود و در حیات دیگر پیامبران نیز تکرار می گردد،[۱۴] در میان همهٔ پدیده های مادی و معنوی وجود دارد. جز خداوند، که ضدّی ندارد و به همین سبب پنهان است و پیدا نیست، تضاد میان اشیا لازم است تا نهانیها پیدا و ادراک شود[۱۵] و از طریق شناخت آنها خدا نیز، که حیات و جوهر حقیقی جمله اشیاست، دریافته شود.[۱۶] وجود این تضاد در زمینه های

← Rene Guenon نیز آمده است. اولی هر شئ مخلوقی را انعکاسی از کمال الهی و علامتی قابل ادراک و طبیعی از حقیقتی فوق طبیعی می داند، دومی دنیا را یک شئ رمزی می خواند، وسومی کل طبیعت را رمز می شمارد که مفهوم حقیقی آن فقط موقعی آشکار می گردد که به عنوان یک نشان دهنده تلقی شود که می تواند ما را از حقایق فوق طبیعی آگاه کند.

۱۲) التفسیر و المفسرون، الجزء الثالث، صص ۵، ۱۸.

۱۳) همان کتاب، صص ۴۶، ۵۰، ۵۶، ۵۹، ۶۶ و بعد.

۱۴) مثنوی، دفتر ششم، ص ۳۹۵:
دو عَلم بر ساخت اسپید و سیاه / آن یکی آدم دگر ابلیس راه...

۱۵) مثنوی، دفتر اول، ص ۷۰:

پس نهانیها به ضد پیدا شود — چونکه حق را نیست ضد پنهان بود...
نور حق را نیست ضدی در وجود — تا به ضد او را توان پیدا نمود

۱۶) مثنوی، دفتر ششم، ص ۳۹۵: ←

مختلف هستی رمزهای خیر و شر در داستان پیامبران را با زمینه های مختلف حیات آدمی، در ارتباط با جهان، قابل مقایسه می سازد. در این چشم انداز، از یک سو مثلاً موسی و فرعون و زوجهای متشابه و متضاد دیگر تمثیل همهٔ پدیده های خیر و شر به اقتضای برداشت مشخص در زمینه های اخلاق و تاریخ و اجتماع و طبیعت و عناصر وابسته به هر یک از آنها توانند شد، و از سوی دیگر هر یک از این پدیده ها می تواند به اقتضا و تناسب عناصر و عوامل خود یکی از مصداقهای باطنی داستانها در برداشت رمزی از آنها شود. نکته ای که در اینجا لازم است یادآوری شود این است که وقتی نویسنده یا شاعری حادثه ای سیاسی و اجتماعی یا موضوع دیگری را، که با حیات مادی و دنیوی فرد و جامعه سر و کار دارد، با استفاده از عناصر مادی یا اساطیری و دینی تصویر و کتمان می کند، این کتمانِ معنی از روی قصد و اختیار و به سبب ملاحظاتی، از جمله ترس از حکومت یا تعصّب قشری از جامعه یا عوام، صورت می گیرد و نه به سبب دشواری بیان مطلب با کلمات معمولی که محصول تجربه های حسّی است. چنین بیانی، اگر چه به صورت ظاهر رمزآمیز می نماید، اما چون اصل مطلب به هر زبان دیگری نیز قابل بیان و ادراک است، رمز در این گونه امور قراردادی و اختیاری است و بیان مطلبی از این دست و در این شیوه را باید تمثیل allegory به حساب آورد؛ در حالی که وظیفهٔ رمز بیان حقایقی برتر و غیر تجربی و نامحسوس است که در زبان عادیِ محصول تجربه های حسّی و مادّی قابل بیان نیست و بنابر این، کتمان معنی در رمز، برخلاف تمثیل، از روی اختیار و انتخاب رمزهای قراردادی به قصد کتمان اندیشه ای یا امری از پیش معلوم که به زبان عادی نیز قابل بیان باشد، نیست. یونگ، ضمن بحثی از لایه های مختلف روان و اشاره به کهن نمونه ها archetypes - که دراصل مضامین ناآگاه جمعی، یعنی عمیقترین لایهٔ روان آدمی، است ــ که با آمدن در لایهٔ آگاه ذهن به اقتضای آگاهی فردی تغییر رنگ و هیئت داده و ادراک می گردد، در پانویس، به فرق میان تمثیل و رمز چنین اشاره می کند:

> تمثیل allegory تفسیری است از مضمونی خودآگاه، در حالی که رمز Symbol بهترین بیان ممکن برای مضمونی ناآگاه است که طبیعتش را تنها ممکن است حدس زد، چون هنوز شناخته نشده است.[۱۷]

← چون مراد حکم یزدان غفور / بود در قدمت تجلی و ظهور
بی ز ضدی ضد را نتوان نمود / وان شه بی مثل را ضدی نبود

و نیز در این باره ← فیه مافیه، ص ۸۰.

۱۷) The Archetypes and the Collective Unconscious P.6.

مولوی، چنانکه گفتیم، در مثنوی، در حال آگاهی و به قصد انتقال اندیشهٔ از پیش معلوم سخن می گوید و کار او بیشتر تمثیلی است؛ اما غزلیات وی ناشی از هجوم عواطف و مستی و بیخویشی است که ضمن پیوندی بیواسطه با اعماق روان و گنج درون خویش در تجربه های روحانی بر او عارض می گردد. به همین سبب سخن او در بسیاری از غزلهایش رمزی است. او همچون صوفی و متألهی که با تجارب روحانی عرفان عملی نیز سر و کار دارد به حوادث تاریخی و سیاسی و اجتماعی عصر خویش عنایت مستقیمی ندارد تا برای بیان و کتمان آنها آگاهانه از داستان پیامبران در قالب تمثیلی استفاده کند. هم تمثیل و هم رمز در مثنوی و در غزلیات شمس در خدمت بیان افکار و احوال عرفانی و روحانی است. مثنوی رهاورداندیشه هاوتوغل مولوی در عرفان نظری، و غزلهایش ثمره های احوال و عوالم روحانی در عرفان عملی و سیر و سلوک عارفانهٔ اوست. برخلاف تمثیل که می توان امور و حوادث مادی و دنیوی را در مفاهیم و اشیا و شخصیتهای متعالی و برتر نیز در آن ممثّل کرد، در رمز همیشه این اشیای فروتر و محسوستر است که رمز معانی و حقایق و اشیای عالی و برتر می گردد. این سخنِ رنه گنون را که «آنچه برتر است هرگز نمی تواند مظهر آنچه فروتر است باشد، در حالی که عکس آن صادق است»[۱۸] در تفسیر رمزهای غزلیّات شمس همواره باید در نظر داشت. چنانکه پیش از این اشاره کردیم، مولوی در کثرتْ تجلیِ متنوع وحدت را می نگرد و این جهان را رمز و مظهر حقایق جهانی برتر و حقیقتی برتر می شمارد.[۱۹] داستان پیامبران، در معنی حقیقی، بیانگر اشخاص و حوادثی واقعی در قالب مکان و زمان و بنابر این پدیده هایی مادی و تاریخی است که در خط مستقیم زمان تاریخی غیرقابل تکرار است. امّا وقتی پیامبران و اولیا، از جمله شمس، انسان کامل و مظاهر حقّ تلقی می شوند و هر یک به منزلهٔ تصویر و تجسم بشریِ صفات حق لحاظ می گردند، دیگر پیامبران و داستان آنان تنها حادثه هایی تاریخی و شخصیتهایی تاریخی نیستند؛ بلکه تکرار و تجدد بازتاب و نمایش حقیقتی بیرون از این جهان محسوس اند که تکثّر و تنوّع ظاهری آنها ناشی از تصوّر مقوله های زمان و مکان است. از این نظرگاه، شخصیتها و حوادث و اشیای داستان پیامبران در مفهوم حقیقی و موضوعِ کلماتْ مَجاز است، و در مفهوم مجازی کلماتْ حقیقت. بنابراین،

---

۱۸) Dicrionary of Symbols p. xxxi

۱۹) کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۶۵:

تَعالْ اِنّک مُوسی تَشُقّ بَحْرَ رَدیٰ — لِکَیْ تُغَرِّقُ فرعونَ سَیّیِٔ الافعال

تَعال اِنَّکَ نوحٌ و نَحْنُ فی الطوفان — اَمّا سَفینَةُ نُوحٍ تُعَدُّ لِلاهوال

فَهَم صِفاتُکَ لٰکِنْ تَصَوَّرَتْ بَشَراً — فَکَمْ لِفَضْلِکَ امثالُهُم بلا اَمْثال

پدیده‌ای مادّی و دنیوی و اینجهانی را نمایندهٔ امری غیرمادّی و آنجهانی دانستن به معنی این جهان را رمز و نشانهٔ آن جهان شمردن است. تأویل- چنانکه از معنی آن (برگرداندن چیزی به اصل و حقیقت آن) برمی‌آید — این صورت مجازی را به اصل و حقیقت و باطن آن بازمی‌گرداند؛ یعنی معنیِ تاریخی و محسوس را به مرتبهٔ معنیِ ماورای تاریخی و روحانی می‌رساند. همان‌طور که عالم غیب یا ملکوت به منزلهٔ روح و باطنِ عالم کبیر است، نفس و قوای روحی انسان نیز به منزلهٔ روح و باطنِ عالم صغیر است. به همین سبب، با درِنظر گرفتن موضوع تشابه و توازی عالم کبیر و عالم صغیر، که بمنزلهٔ اصلی مسلم در حکمت و عرفان قدیم پذیرفته بوده است، تلقی داستان پیامبران به عنوان رمز و نمایش احوال نفسانیِ انسان نیز ترفیع معنی مادی و تاریخی آنها به معنی روحانی و باطنی است و اینکه همیشه آنچه فروتر است رمز و مظهر آنچه برتر است می گردد.

پیش از آنکه به وسعت و تنوّع مایه‌های تلمیحی در کلیات شمس بپردازیم، اشاره به یک نکته در پایان این بخش لازم است. این نکته آن است که رمزگرایی و تأویل، که در واقع به معنی گشادن رمز است، فرض وجود عوالمی متعدد و متشابه را، که هریک مظهر و ممثّل دیگری باشد، در حکمت الهی و عرفان ضرور می سازد. تشابه میان عالم کبیر و عالم صغیر اولین و مشهورترین طرح درپاسخگویی به این ضرورت است که قرنها قبل ازمیلاد تحقق یافته است. در اثر موجزی منسوب به هرمس حکیم، به نام لوح زمرّد، به وجود و تشابه میان این دو عالم اشاره رفته، است. نظریات این حکیم، که با اخنوخ عهد عتیق و ادریس پیامبر یکی فرض شده است، از دو مرکز علم، یعنی بغداد و حرّان، ازهمان قرن دوم هجری در سراسر دنیای اسلام گسترش یافت؛ و زمانی که متفکرانی، از قبیل ابن سینا، ابن طفیل، سهروردی و ابن عربی، ظهور کردند، عقاید هرمسی در تفکر اسلامی جذب شده بود.[۲۰] از طریق همین ادبیّات هرمسی است که تشابه و مقایسهٔ میان دو عالم کبیر وصغیر را در اکثر قریب به اتفاق آثار فلسفی و عرفانی فارسی و اسلامی می بینیم. در جلد سوّم از رسایل اخوان الصفا آمده است:

> در ترکیب انسان، جمیع معانی موجودات از بسایط و مرکبات... جمع است. زیرا انسان مرکب از جسد غلیظ جسمانی و نفس بسیط روحانی است؛ و به این سبب حکما انسان را عالم صغیر و عالم را انسان کبیر نامیده‌اند.[۲۱]

۲۰) دربارهٔ هرمس و عقاید و تأثیر او ـــ: دکتر سید حسین نصر «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال دهم، شمارهٔ ۲، ص ۱۵۶.

A.E. Affifi (The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought

۲۱) رسایل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۱۸۸.

در این رسایل، مقایسه‌های متعدد و متنوعی براساس تشابه این دو عالم از نظرگاههای گوناگون شده است.[۲۲] اسماعیلیه نیز، ضمن تأویل گستردهٔ خود ازقرآن کریم و اثبات حقانیت مذهب خویش، از فرض تشابه این عوالم بسیار سود جسته اند. آنان در کنار دو عالم کبیروصغیر، عالم علوی یا دارالابداع و نیز دین حقّ و جامعهٔ اسماعیلی یا اهل باطن را قرار داده و با برقراری تشابه میان این پنج عالم براساس تأویلات خود به اثبات نظریات و عقاید خویش در زمینه های مختلف پرداخته اند.[۲۳] استفاده از فرض تشابه میان دو عالم کبیر و صغیر در اکثر کتابهای فلسفی و عرفانی اساس کار در تأویل آیات قرآن کریم است. عالم کبیر خود به دو بخش محسوس و معقول تقسیم می شود که از آن معمولاً در کتابهای عرفانی به عالمهای ملک و ملکوت یا شهادت و غیب یا خلق و امر تعبیر می شود. در عالم صغیر نیز جسم و روح معادل عالم شهادت و غیب است. بنابراین هر چیزی که در عالم شهادت وجود دارد، رمز و مثالِ موجودات عالم غیب از یک سو، و رمز و مثالِ عالم روح در عالم صغیر از سوی دیگر است، ضمن آنکه در بخش جسمانیِ عالم صغیر نیز برای هر یک از موجوداتِ محسوسِ عالم شهادت مماثل و مشابهی وجود دارد. ابوحامد غزالی، در رسالهٔ مشکاة الانوار، براساس همین تشابه میان عالم شهادت و غیب به تأویل آیات قرآن کریم در ضمن تأویل آیهٔ نور پرداخته است. دکتر ابوالعلاء عفیفیْ در مقدمهٔ خود بر کتاب مشکاة الانوار می نویسد:

> نظریهٔ غزالی در بارهٔ طبیعت رمزْ قائم بر فرض وجود موازاتِ تام میان عالمِ شهادت و عالم غیب است: عالم جسمانی و عالم روحانی؛ بنابراین فرض، هر چیزی که در عالم شهادت وجود دارد رمز یا مثال چیزی است از عالم ملکوت؛ و عالم شهادت نردبانی است به سوی عالم غیب؛ و اگرنه چنین بود، معرفت ما به عالم علوی ناممکن و سفر به حضرت ربوبیت و قرب خداوند دشوار بود؛ و خداوند تنها کسی است که او را هیچ مثالی نیست، زیرا که شرط مماثله و مطابقه به هیچ وجه در بارهٔ خداوند امکان پیدا نمی کند و هیچ چیز با او مطابق و مماثل نیست. پس چون کار چنین است، واجب است که الفاظِ تمثیل وارده در قرآن را به مثابهٔ کلیدهای اسرارغیب بشمریم و آنها را تأویل کنیم، همان‌طور که رمزهای رؤ یا را تأویل می کنیم.[۲۴]

۲۲) همان کتاب، ج ۲، صص ۴۶۳ - ۴۶۵، ۴۶۶ -۴۶۷، ۴۷۴، ۴۷۵، ۳۸۰-۳۸۲، ۳۸۳ و بعد.
۲۳) ناصرخسرو و اسماعیلیان، صص ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۳.
۲۴) مشکاة الانوار، ص ۱۸ (نقل به ترجمه).

غزالی به دنبال سخن خویش، که دکتر ابوالعلاء عفیفی قسمتی از آن را به دنبال توضیح خود نقل کرده است، تعدادی از مثالهای مقتبس از قرآن مجید را برای توضیح نظریهٔ خود می آورد:

«طور» مثال موجودات عظیم ثابت در عالم ملکوت است؛ و «وادی» مثال موجودات علوی است که معارف غیبی را می آموزند و از آنها این معارف در نفوس بشری جاری می گردد؛ و «وادی ایمن» مثال منبع اول معرفت است؛ و «نار» مثال روح نبی است که قرآن آن را به «سراج منیر» وصف کرده است؛ و «جذوة»، «قبس»، «شهاب»، مثالهای کسی است که پیغمبر(ص) را از روی بصیرت نه تقلیدِ مجرد تبعیت کند؛و «اصطلاء» مشارکت میان نبی و پیروان اوست؛ و «وادی مقدس» مثال اول منزل از منازل ترقی نبی است؛ و «خلع نعلین» مثال هجرت از دو جهان، دنیا و آخرت، است.[۲۵]

در قرن ششم به وسیلهٔ شیخ شهاب الدین سهروردی، عالَم دیگری به نام عالم مثال ــ که اشاره‌هایی به وجود آن در روایات منقول از حضرت محمد(ص) و امامان شیعه رفته بود ــ وارد فلسفه و الهیات گردید. این عالم، که شهرهای جابلقا وجابلسا ــ که مفسران ضمن تفسیر معراج پیامبر اکرم(ص) به آنها اشاره کرده‌اند و به وصف و توضیح آنها پرداخته‌اند ــ[۲۶] از جمله شهرهای آن است، عالمی است که میان عالَم معقول و مجرد از هر نوع اعراض مادی و عالم محسوس و مادی واقع شده است، و به منزلهٔ عالم وسیط و برزخی میان این دو عالمِ نه صرفاً روحانی است و نه صرفاً مادی. موجودات این عالم، همچون صوَری که در آینه منعکس می گردد، از مادّه عاری امّا واجد اعراض است؛ صوَری است که بر خلاف صوَر عالم محسوس قائم برماده نیست؛ به همین سبب به آنها صور معلّقه گفته‌اند. تمام صوَر موجود در عالم معقول و عالم محسوس را در این عالمْ مثالی است، و گذشته از آن هر نفس را در این عالَمْ عالمی مخصوص به خود است. افکار و اخلاق و عادات ما، که در عالم مادی و محسوس تنها در صورت تحقق خارجی قابل ادراک می گردد، و نیز نتیجهٔ اعمال ما در آن عالم به صورت صوَری مناسب با ارزشهای خود تجسم خارجی می یابد و بهشت و دوزخ ما را می سازد. این عالَمْ مکان وقوع رؤیاهای صادقه، تجارب روحانی و آموزشهای آیینی به پیامبران و سرزمین وحی و الهام است. فرض وجود این عالَمْ شرط اعتبار و حقانیت و داشتن

---

۲۵) همان کتاب، ص ۱۸.

۲۶) طبری، مورّخ و مفسر قرن سوم هجری، از اولین کسانی است که قدیمترین اطلاعات را در این زمینه می دهد ــــ تاریخ الطبری، الجزء الاول، صص ۶۹ - ۷۰.

ارزش معرفتی همهٔ تجارب روحی و عرفانی و رؤیاها و واقعه‌های روحانی است. بدون وجود این عالَم، که محلّ وقوع کلیهٔ تجارب روحانی است، این تجارب در شمار امور خیالی به معنی واهی و فاقد ارزش معرفتی قرار می‌گیرد.[۲۷] در آثار حکما و عرفای قبل از سهروردی و نیز در آثار مولوی، اگرچه اشاره‌ای صریح به عالَم مثال نمی‌بینیم، اما آنچه آنان عالم غیب و عالم ملکوت و صحرای لم‌یزل و مرغزار روحانی و دیگر اصطلاحاتی نظیر آن می‌گویند، دارای همان خصایص و ظرفیتهای عالم مثال نیز هست، و همان عالمی است، که روح عارفان در رؤیاها و درضمن واقعه‌های روحانی بدان جا می‌رود و صوَر گوناگون را در آنجا مشاهده می‌کند و درحقیقت، تحقّقِ صوریِ شیوهٔ هستیِ نفسِ خود را نظاره می‌کند. مولوی، در غزلی، برداشت خود را از تجربهٔ رؤیا در همین چشم‌انداز بیان می‌کند:

نماز شام چو خورشید در غروب آید ——— ببندد این ره حس، راه غیب بگشاید
به پیش در کند ارواح را فرشتهٔ خواب ——— به شیوهٔ گله بانی که گله را پاید
به لامکان به سوی مرغزار روحانی ——— چه شهرها وچه روضاتشان که بنماید
هزار صورت و شخص عجب ببیند روح ——— چوخواب نقش جهان را ازو فروساید
هماره گویی جان خود مقیم آنجا بود ——— نه یاد این کند و نی ملالش افزاید
زبار ورخت که اینجا برآن همی لرزید ——— دلش چنان برهد که غمیش نگزاید[۲۸]

نفس در این عالم، در این مرغزار روحانی، که خود عالم حوادث نفس است ـــ و بعد از سهروردی بسیاری از حکما و عرفا، از قبیل محی‌الدین عربی، داود قیصری، عبدالکریم جیلی، ملاصدرا، عبدالرزاق لاهیجی و محسن فیض کاشانی و دیگران به توضیح و تفسیر آن پرداخته‌اند ـــ خود به نظارهٔ خود می‌پردازد. ابن‌عربی، با اشاره به حدیثی، این موضوع را چنین تعبیر می‌کند که عارف در عالمی از عوالم این عالم، که خداوند آن را به سیمای او خلق کرده است، صورت خودش را می‌بیند.[۲۹]

---

۲۷) راجع به این عالم و سوابق و مشخصات آن چه پیش از اسلام و چه بعد از اسلام و نیز متونی که در بارهٔ آن سخن گفته‌اند، ← صفحات مختلف ارض ملکوت.

۲۸) کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۲۹؛ و مقایسه کنید با: مثنوی، دفتر اول، ص ۵۸:

هر شبی از دام تن ارواح را... ——— درمثنوی شواهد بسیار در ارتباط با این عالم می‌توان یافت. از جمله در تفسیر این بیت سنائی «آسمانهاست در ولایت جان...» مولوی می‌گوید: غیب را ابری و آبی دیگرست... (دفتر اول، ص ۱۲٤)

۲۹) درالفتوحات‌المکیه، المجلد الاول، ص ۱۲۷، در بارهٔ این عالم آمده است: «هی مسرح عیون العارفین

بدین ترتیب، با فرض عالم مثال، ظاهر داستان پیامبران نیز واقعیتی است که در عالم ماورای حس مشاهده و ادراک شده است و باطنش حقیقت واقعه های روانی و شیوهٔ هستی و زیستِ نفسی است که آن را تجربه کرده است. بنابراین، تأویل برگرداندن ظاهر متن و واقعیت به اصل و باطن و حقیقت آن است. برگرداندن ظاهر و مجاز به باطن و حقیقت ممکن نیست مگر آنکه عوالمی متشابه وجود داشته باشد که هریک ممثّل دیگری باشد. در صورت وجود این تشابه است که ظاهر متن را، که به منزلهٔ واقعیتی در عالم کبیر است، می توان، از طریق مقایسه با عالم صغیر، تبدیل به واقعه های روانی کرد که اصل و حقیقتِ آن ظاهر است. از این روی در تفاسیر صوفیانه داستان پیامبران به منزلهٔ صورت مجازی و رمزی حوادث نفسانی، براساس تکامل روح در سیر و سلوک عارفانه، تلقی می شود؛ و بر همین زمینه، انتقال معنی صورت می گیرد. کار متصوفه در تأویل داستان پیامبران و نیز آیات قرآن کریم و نیز طرز تلقی آنان از صورت ظاهری داستانها بسیار شبیه کار یونگ در تفسیر اساطیر و طرز تلقی وی از اساطیر است. یونگ نیز اسطوره ها را اوّلین و مقدمترین پدیده های روانی می شمارد که طبیعت روح را آشکار می کنند، و آن را ناشی از میل مفرط انسان ابتدایی به شبیه ساختن تجربه های حسی و خارجی به تجربه های درونی و وقایع روانی می داند.[۳۰] تفسیر روانشناختی یونگ مثلاً از داستانِ موسی و خضر ــ که در سورهٔ کهف آمده است ــ شبیه تأویلهایی است که صوفیه از این داستان کرده اند. هم در تفسیر یونگ و هم در تأویل متصوفه، براساس مفروضات مختلف امّا شبیه یکدیگر، صورت ظاهر و واقعی و عینی داستان به تجربه های درونی و وقایع روانی تبدیل می شود. یونگ مضمون اصلی سورهٔ کهف را، که ضمن آن به داستانهای اصحاب کهف و خضر و موسی و ذوالقرنین اشاره شده است، تولد دوباره یا استحالهٔ روحی می داند. غار مکان و مرکزی برای این استحاله است که در مرکز یا وسط آن اصحاب کهف به خواب می روند. در آنجا آنان تمدید زندگی را، که به سوی ابدیت میل دارد، تجربه می کنند. این غار، در واقع غاری است که هر کس آن را در درون خود دارد؛ غار تاریک ناآگاه روان که در پشت آگاهی قرار دارد. نفوذ در این غار و ارتباط با مضامین ناآگاه حدّاقل با یک جریان ناآگاهِ

العلماء بالله و فیها یجولون و خلق الله من جملة عوالمها عالماً علی صورنا اذا بصرهم العارف یشاهد نفسه فیها، و مقایسه کنید با سخن مولوی:

همچوآن وقتی که خواب اندرروی / توزپیش خود به پیش خود شوی... (مثنوی معنوی، دفترسوم، ص ۷٤)، که می توان آن را هم رفتن به عالم مثال و هم پیوستن به عقل فعال تعبیر کرد.

۳۰) The Archetypes and the Collective Unconscious, P.6.

استحاله توأم است که ممکن است به تغییر مهم در شخصیت، خواه مثبت و خواه منفی، منجر گردد. داستان موسی و خضر نیز، که به دنبال داستان اصحاب کهف می آید،[۳۱] در واقع توضیح و تفصیلی در بارهٔ واقعهٔ اصحاب کهف و مسئلهٔ تولد دو باره است. موسی مرد سالک و جستجوگری است که می خواهد به مجمع البحرین برسد، جایی که دو دریا به هم می رسند. در اینجا باز مکان وسط، مثل وسط غار، مرکز استحاله و تولد دو باره است.[۳۲] همسفر موسی در این سیر به سوی مجمع البحرین غلام اوست که مفسّران نامش را یوشع بن نون ذکر کرده‌اند. نون، که پدر یوشع است، در اصل نام یک ماهی است [مفسران نام ماهیی را که یونس پیامبر را بلعید نون گفته اند]. بنابراین، اصل و وطن یوشع در تاریکی اعماق دریاها، در ظلمت سایه هاست. یوشع، بنابراین، جز «سایهٔ» موسی نیست.[۳۳] زادِ راه موسی و یوشع ماهی بریانی است که وقتی آن دو در کنار صخره‌ای نزدیک مجمع البحرین به خواب می روند، در اثر اصابت قطرات آب دریا، زنده می شود و در دریا می جهد تا راه بازگشت به وطنش را در پیش گیرد. موسی و یوشع، پس از بیداری، راه سفر را دنبال می کنند و تنها وقتی که گرسنه می شوند، به یاد ماهی می افتند. موسی وقتی در می یابد ماهی را کنار صخره جا گذاشته اند، مانده و گرسنه و غمگین بر جای می نشیند. این حالت موسی نتیجهٔ درک ناآگاهانهٔ این مطلب است که آن ماهی منبع و سرچشمهٔ حیات بوده است که وی از دستش داده است. ماهی در واقع مضمونی است ناآگاه که شخص به وسیلهٔ آن می تواند با لایهٔ ناآگاه ذهن، دنیای تاریک دریاها، ارتباط برقرار کند. بنابراین، ماهی، مضمونی ناآگاه که از طریق شهود دریافته شده بود یا از اعماق دریای ناآگاه به لایهٔ آگاه ذهن آمده بود، در نتیجهٔ اصابت آب حیات دو باره زنده می شود، در دریا می لغزد و با پیوستن به دنیای تاریک دریای ناآگاه باردیگر مضمونی ناآگاه می شود. مفسرّان نوشته اند که در نقطهٔ ناپدید شدن ماهی در دریا زمین خشک پدیدار می گردد. موسی و یوشع به سوی صخره برمی گردند و در جزیره‌ای که در نتیجهٔ عبور ماهی از دریا پدید آمده است با خضر

---

۳۱) برای آشنایی به اصل داستان ← ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٤، صص ٩٤٦ - ٩٥٣؛ کشف الاسرار، ج ٥، ص ۷۱٤ به بعد؛ کتاب حاضر، ذیل «موسی و خضر» در داستان خضر و الیاس.

۳۲) مضمون مرکز در رمزهای متنوعی جلوه گر می شود که در کتاب زیر به نمونه های مختلف آن اشاره شده است: Mircea Eliade - Images & Symbols PP. 41-47.

۳۳) «سایه» اصطلاحی است که یونگ برای نامیدن جنبه‌ای از شخصیت ناآگاه به کار می برد که انسان به جهات مختلف از توجه دقیق به آن طفره می رود. این جنبهٔ شخصیت در رؤیاها و اساطیر به صورت شخصی همجنس با رؤیابین یا قهرمان ظاهر می گردد؛ ← انسان وسمبولهایش، صص ٢٦٤ - ٢٧٩.

ملاقات می کنند. خضر در مکان وسط نشسته است؛ جایی که باید استحالهٔ روحی و تولد دیگر تحقّق پیدا کند. ظهور خضر به نحوی اسرارآمیز با ناپدید شدن ماهی ارتباط دارد. گویی خضر خود ماهی بوده است. این حدس را ارتباط چشمهٔ آب حیات با خضر و ارتباط آب حیات با ظلمات ــ اعماق تاریک دریاها ــ که اصل و وطن ماهی نیز هست، تأیید می کند. از لحظهٔ ملاقات موسی با خضر، یوشع (سایه) ناپدید می شود و دیگر سخنی از وی به میان نمی آید. به هرحال، موسی خضر را به عنوان آگاهی وخردبرتر می پذیرد و برای گرفتن تعلیم از وی تبعیت می کند. هر کس چنین افسانهٔ اسرارآمیزی را بشنود، در جستجوی موسی و یوشع فراموشکار خود را خواهد شناخت، و افسانه به او نشان می دهد که چگونه فناناپذیری مستلزم تولد دیگر است.[۳۴] با توجه به تفسیری که یونگ از داستان موسی و خضر، براساس اصول روانشناختی خود، به دست می دهد، می توان چگونگی تبدیل حادثه ای را، که بظاهر در عالم خارج اتفاق افتاده است، به حادثه ای روحی ملاحظه کرد. در واقع حادثهٔ داستان موسی و خضر یک واقعهٔ نفسانی و روحانی است که در هیچ کجا، جز در روح و ذهن، اتفاق نیفتاده است. صورت ظاهری و متن داستان فراافکنی این واقعه به عالم خارج است. به عبارت دیگر و براساس فرض عالم مثال، تصویر احوال روحانی از طریق صور مثالی در عالم وسیط یا عالم مثال است که، در طی واقعه ای روحانی، روح به شهود آن نایل می گردد. بنابر تفسیر یونگ، موسی سمبل خود آگاهی ego-Consciousness یا «منِ» آگاه انسان است. یوشع یا «سایه» جنبه ای از شخصیت ناآگاه انسان است که معمولاً مورد غفلت و بی اعتنایی «منِ» آگاه قرار می گیرد، حال آنکه توجه به آن ممکن است راهنمای فرد به سوی کمال و امکانات بالقوهٔ نهفته در باطن شخص باشد. همراهی موسی با یوشع در سفر به سوی مجمع البحرین نشانهٔ توجه «منِ» آگاه به جنبه ای از شخصیت یا «منِ» ناآگاه است. خضر سمبلِ «نفس» (self) یا تمامیّت روان آدمی است. «نفس» در مقابل «خود» ــ که «منِ» محدود و جزئی زمانِ آگاهی است ــ «منِ» جامع و گستردهٔ انسان است که شخصیت یا «منِ» شرایطِ آگاهی جزئی از آن محسوب می گردد. یونگ، ضمن همین تفسیر داستان موسی و خضر، می نویسد:

> من از اصطلاح «نفس» (self) تمامیّت روانی و در عین حال مرکز را مراد می گیرم؛ امانه مرکزی که با «خود» (ego) منطبق است، بلکه مرکزی که شامل «خود» نیز هست. درست مثل حلقه ای بزرگ که حلقه ای کوچکتر را درمیان

۳۴) برای دیدن تفسیر کامل داستان موسی و خضر از قول یونگ، ←
The Archetypes Collective Unconscious, PP. 135-144

می گیرد.[۳۵]

بنابراین، سفر موسی به سوی مجمع البحرین و ملاقات با خضر، در حقیقت، بیانِ رمزی تجربه ای است روحانی که کیفیت استحاله ای روحی را ازطریق جریان نفوذ «خود» یا «من» آگاه درلایه های اعماق روانِ ناآگاه وناآگاه جمعی، واتحاد با «من» جامع و گستردهٔ فرد به نمایش در می آورد. یونگ اعتراضهای موسی را در مقابل اعمال خضر و بیصبری نشان دادن او را، پس از آنکه وی خضر را در مقام یک مرشد و راهنما می پذیرد، عکس العملهای «خود» در مقابل «نفس» در طی گردشها و حوادث سرنوشت می شمارد.[۳۶] به هرحال، از طریق این اتحاد «خود» با «نفس» است که تولد دیگر و احساس کمال تحقق می پذیرد. جوزف ال. هندرسن، یکی از شاگردان یونگ، ضمن مقاله ای، که در آن پرنده را یکی از رمزهای تعالی می شمارد، می نویسد:

> احساس کمال از طریق اتحاد خود آگاهی با محتویات ناخودآگاه ذهن انجام می گیرد. از این اتحاد آن چیزی ناشی می شود که یونگ آن را «عمل متعالی روح» نامید که بدان وسیله انسان می تواند به عالیترین هدف خود برسد؛ و آن عبارت است از آگاهی کامل از امکانات بالقوهٔ نفس.[۳۷]

تأویل صوفیه از داستان موسی و خضر نیز تبدیل این حادثهٔ اتفاق افتاده در عالم کبیر به واقعه ای نفسانی و تجربه ای روحانی است که، براساس بینش صوفیانه، مضمون و مایهٔ اصلی تکامل روح را بیان می کند. در تفسیری منسوب به محی الدین عربی، که در واقع از آنِ عبدالرزاق کاشانی است،[۳۸] موسی به دل، یوشع به نفس، مجمع البحرین به ملتقای عالم روح و عالم جسم یعنی مقام دل، ماهی به رَحِم، احساس و رنج و گرسنگی موسی بعد از مفارقت ماهی به رنج و مشقّت ولادت، و خضر به عقل قدسی تأویل شده است. در این تأویل از جمله به این نکته اشاره شده است که ترقی به سوی کمال، در متابعت از عقل قدسی، جز در مقام مجمع البحرین ممکن نیست.[۳۹] بازگشت موسی به سوی مجمع البحرین پس از آنکه می فهمد ماهی در آنجا زنده شده و در آب جسته است، بازگشتی به مقام فطرت

---

۳۵) Ibid, P.142.

۳۶) Ibid, P.142.

۳۷) «اساطیر باستانی و انسان امروز» انسان و سمبولهایش، ص ۲۳۱ [با در نظر گرفتن مطالب قبلی و ترجمهٔ self به جای «نفس»، در ترجمهٔ منقول از این کتاب به جای «خود»، «نفس» گذاشته شد.]

۳۸) التفسیر والمفسرون، الجزء الثالث، صص ٦٦ - ٦٧.

۳۹) تفسیر القرآن الکریم (منسوب به محی الدین بن عربی)، الجزء الاول، صص ٧٦٦ - ٧٦٧.

و ترقی به سوی کمال است.[40] سعدالدین سعید فرغانی، ضمن شرح ابیاتی از قصیدهٔ تائیهٔ ابن فارض، بمناسبت، تأویلی بشرح از داستان موسی و خضر می کند. وی در این تأویل از موسی به ظاهر نفس ناطقه ــ که مقیّد به ظاهر است ــ از یوشع به عقل ممیّز ــ که از فتیان و متعلقات نفس ناطقه است ــ از حوت (ماهی) به علم و معرفت بالوسائط والاسباب؛ و از مجمع البحرین به مقام جمع الجمع؛[41] و از خضر به روح مجرد تعبیر می کند.[42] با کمی تأمّل می توان دریافت که در این تأویل و تعبیرها نیز، ضمن انتقال معنی داستان از سطح محسوسات و عالم کبیر به حوادث نفسانی و عالم صغیر، مضمون و مایهٔ اصلیِ تکاملِ روح و موضوع تولد دیگر در مدّ نظر قرار گرفته است. موسیِ قلب یا موسیِ ظاهر نفس ناطقه به منزلهٔ شخصیت خودآگاه یا «من» در شرایط آگاهی یا «خود» است، که با پیوستن به خضرِ روح مجرد یا خضرِ عقلِ قدسی، یعنی همان شخصیت جامع، «من» در کلیّت و جامعیت خویش، یا نفس یا ناآگاهِ اعماق روح خویش، می خواهد امکانات بالقوهٔ خود را فعلیت بخشد. بازگشت به فطرت را می توان تعبیری دیگر از پیوند و اتحاد با ناآگاه و ناآگاه جمعی تلقی کرد. تأویل فرغانی از داستان موسی و خضر، از بسیاری جهات، با تأویل یونگ از این داستان شباهت دارد و قابل مقایسه است. بینش عرفانی فرغانی با اصطلاحات خاص خود سرانجام همان مفاهیمی را رقم می زند که قرنها بعد بینش روانشناسانهٔ یونگ با اصطلاحات خاص خود به بیان آن می پردازد. اختلاف بیشتر اختلاف نظرگاه و بیان است و مفهوم و محتویٰ تقریباً هماهنگ و همجهت است. بدون تردید، صوفیه از طریق تجارب روحانی و سیر و سلوک معنوی خود معرفتی عمیق نسبت به خصوصیات و استعدادها و قوتهای نفس انسانی پیدا کرده بودند که می توانست از نظرگاه آنان اسرار ربوبیت در نفس انسانی تلقی شود ــ اسراری که افشای آنها کفر محسوب می شد و مکرر به حفظ و کتمان آن از نامحرمان سفارش می کردند. گذشته از این، نفسِ تجربه و احوال و عوالم حاصل از آن و معرفت شخصی آنان بر حقایق مابعدطبیعی بود که ارزش داشت و هدف تلقی می شد، نه نظریات و اندیشه هایی که می توانست ناشی از این تجارب روحانی باشد. به همین سبب، آنان در اندیشهٔ نظریه پردازی در باب معرفت نفس نبودند. آنچه مولوی دربارهٔ گوشِ سِرّ به طور کلی حواس جان، و گفتگوی خواب و گفتگوی بیداری،[43] و «من»ی که در خواب با

---

۴۰) همان کتاب، ص ۷۶۸.

۴۱) مقام جمع الجمع، مقام استهلاک و فنای کلّی و بی نیازی از ما سوی الله است که در آن عارف در مشاهده است و ذات و صفات حق را به نعت فنا می بیند ← التعریفات، ذیل جمع الجمع؛ مشرب الارواح، ص ۱۴۹. ۴۲) مشارق الدراری، صص ۵۹۵ - ۵۹۶. ۴۳) مثنوی معنوی دفتر اول، ص ۳۶:
←

انسان سخن ساز می کند، و آن «توزفتِ نهصد تو»،[۴۴] می گوید، و در حقیقت بیانی دیگر از نظریهٔ روانشناسانه دربارهٔ خواب و اصطلاحات ناآگاه و ناآگاه جمعی در روانشناسی جدید است، عمق معرفت نفسِ گسترده و پیشرفته و تکامل یافته را در نزد متصوفه تصویر می کند. مقصد صوفیه وصول به حق و حقیقت است، حقیقتی جاوید که از طریق دین و به وسیلهٔ پیامبران خدا به بشر ابلاغ شده و در درستی آن هیچ تردیدی در دل پاکی نیست و نیز، معرفت دربارهٔ اموری ماورای جهان حس که از طریق حواس و آلت عقل جزئی علم حقیقی بدانها، چنانکه از شایبهٔ هر شک و تردیدی عاری باشد، ممکن نیست. طریقت یا سیر و سلوک صوفیانه برای رسیدن به این مقصود و ادراک بیواسطهٔ حقیقت است. اساس این سیر و سلوک مبتنی بر ذکر و ریاضت است؛ و این ذکر و ریاضت و طی مراحل معنوی سرانجام باید صوفی را در شرایطی شبیه شرایط خواب و خواب بزرگتر یعنی مرگ قرار دهد، و او را از «من» آگاه، «من» زمان بیداری، و به تبع آن، از جهان ظواهر و محسوسات جدا سازد. در این حالت، که حواس به حالت تعطیل درآمده و عقل از اریکهٔ قدرت به زیر افتاده است، حواس جان، حسّاس و به روی عالمی دیگر گشوده می شوند، و صوفی در عالم رؤیاوار تجاربِ روحانی اموری راناظر می شود و حقایقی را بشهود درمی یابد که آلت رؤیت و ادراک آنها نه حواس عادی و نه عقل زمان بیداری و آگاهی است.[۴۵] سفر آسمانی یا دریایی جان (در مقایسه با سفر زمینی و سفر خشکی) فراافکنی سفری است از ظاهر به اعماق باطن، از آگاه به ناآگاه وناآگاه جمعی، و کشف گنجی در درون خویش که سرمایهٔ گستردهٔ تجارب جمع و هوش و قابلیت روح است: بازگشت به فطرت. وصول به این

→

پنبهٔ آن گوش سر گوش سرست — تا نگردد این کر آن باطن کرست
بی حس و بی گوش و بی فکرت شوید — تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفت و گوی بیداری دری — تو زگفت خواب کی بویی بری...

۴۴) مثنوی معنوی، دفتر سوم ص ۷۴:

...همچو آن وقتی که خواب اندر روی — تو ز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان — با تو اندر خواب گفتست آن نهان
تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق — بلکه گردونی و دریای عمیق
آن توِ زفتت که آن نهصد توست — قلزمست و غرقه گاه صد توست...

۴۵) در این باره، از میان همهٔ مآخذ مثلاً ← احیاء علوم‌الدین، ج ۳، صص ۱۹ - ۲۰؛ برای دیدن نمونه هایی از احوال و عوالم و واقعه های صوفیانه ← ختم الاولیا، ص ۱۴ و بعد؛ و نیز ← روزبهان نامه، ص ۱۶۷ و بعد.

گنج درون و بازگشت به این فطرت، که مستلزم فنای از خویش و گسستن از ما سوی الله و شرط معرفت به حق است، معادل همان استحالهٔ روحی و تولد دیگر یونگ است که صوفیه نیز به استناد سخنی از حضرت عیسی ــ علیه السلام ــ بتکرار آن را متذکر شده‌اند: لَن یَلِجَ مَلَکوتَ السَّمٰواتِ مَنْ لَمْ یولَدْ مَرَّتَیْن.[۴۶]

۴۶) احادیث مثنوی، ص ۹۶؛ مولوی هم در مثنوی و هم در کلیات شمس به این حدیث اشاره دارد:
چون دوم بار آدمی زاده بزاد / پای خود بر فرق علتها نهاد (مثنوی).
ای آنکه بزادیت چو در مرگ رسیدید / این زادن ثانیست، بزایید، بزایید. (کلیات شمس)

۶ . وسعت و تنوّع داستان پیامبران در کلیات شمس

بهره گیری از داستان پیامبران در کلیّات شمس چنان گسترده و متنوع است که هیچ کتابی را در ادب فارسی از این نظر نمی توان با آن مقایسه کرد مگر مثنوی معنوی خود مولوی را. این تنوع و وسعت تلمیح به داستان پیامبران، هم در غزلیات و هم در مثنوی، بی گمان ناشی از آشنایی کامل و عمیق مولوی با معارف اسلامی و بخصوص غور و تأمّل مستمر وی در قرآن کریم و تفاسیر قرآن و حدیث است. اندوختهٔ معنوی و اسلامی عظیمی که مولوی در طول سالیان، چون کندوی عسل، از نوش گلهای رنگارنگ گردآورده بود، برای ظهور و تجلّی مجدّد، محتاج روزنه ای بود تا کام جهانیان را شیرین کند. این روزنه با برخورد با شمس تبریزی و تولد دو بارهٔ مولوی، در ضمن یک استحالهٔ روحی، به بیرون گشوده شد. داستان پیامبران و شیوهٔ استفاده از آنها در بیان افکار و احوال و عوالم روحی جلوه ای از تجدد آن فرهنگ عظیم معنوی است که بعد از تولّد دو باره و استحالهٔ روحی مولوی در مثنوی و غزلیات شمس به نمایش درآمده است.

داستانمایهٔ پیامبران، همه جا در خدمت بیان تصویر افکار و احوال و عواطفی است که جوهر اصلی آنها عشقی شورانگیز و عرفانی است. در پرتو این عشق، فواصل و مراتب و اختلاف در نور دیده می شود؛ و میان مولوی و شمس و انبیا و اولیا از یک سو و میان همهٔ آنان با حق از سوی دیگر پیوند برقرار می گردد؛ و در لحظه هایی نیز رشته های این پیوندها محو می شود؛ و در تجلیِ وحدتی بیچون، مرزهای میان «من» و «تو» و «او» چنان از میان برمی خیزد که معلوم نیست که می گوید، از که می گوید، که می شنود. با اینهمه، خدا، چون روحی منتشر، در سراسر غزلیات شمس حضور دارد، همچنانکه شمس، مولوی و انبیا و اولیای دیگر حضور دارند.

در پاره‌ای از غزلهای مولوی، بسیاری از ابیات به دنبال یکدیگر با تلمیح به داستان پیامبران شکل می گیرد. در بخشی از یک ترجیع بند، شاعر از حقْ ندای «اِرْجِعی» می شنود و دعوت بازگشت به شهر و وطن اصلی خویش که از آنجا آمده است. شاعر می گوید من به

دل و ضمیر در آن شهر و بهشتی که از آن آمده‌ام و اصلم و آن را هیچ فراموش نکرده‌ام؛ امّا از آنجا که بتن چون کبوتری هستم، به سبب وجود سباع طیرِ تو و مخوف بودن اوج هوا، راه بر من بسته است. حق، ضمن دلداری شاعر، نمونه‌هایی از داستان پیامبران ذکر می کند که، به سبب داشتن براتِ حفظ از جانب حق، از خطرات محفوظ مانده‌اند و رفیق امن شده‌اند.

گفت ازین تو غم مخور، ایمن و شادمان بپر — زانکه رفیق امن شد جان کبوتر حرم
هر که برات حفظ ما دارد در زه قبا — در برو بحر اگر رود باشد راد و محترم
نوح میان دشمنان بود هزار سال خوش — عصمت ما بُدش به کف غالب بود لاجرم
چند هزار همچو او بندهٔ خاص پاکخو — هر دم می رسیدشان یار و خفیر از درم
گفت کلیمْ زابْ من غم نخورم که من دُرم — گفت خلیلْ زاتشش غم نخورم که من زرم
گفت مسیح مرده را زنده کنم به نام او — اکمه‌را بصر دهم، جانب طبّ ننگرم
گفت محمد مهین من به اشارت معین — بر قمر فلک زنم، کز قمران من اقمرم...

در غزل دیگری معشوق یا شمس کسی وصف می شود که سزاواری و شایستگی مقامِ پیامبران را، به سبب قوت و استعدادهای فردی و ماوراء طبیعی، داراست:

به شکر خنده اگر می ببرد جان رسدش — و گر از غمزهٔ جادو برد ایمان رسدش
لشکر دیو و پری جمله به فرمان و بند — با چنین عزّ و شرف ملک سلیمان رسدش
صد هزاران دل یعقوبِ حزین زنده بدوست — کرّ و فرّ شرف یوسف کنعان رسدش...[۲]

دراین غزل، به همین ترتیب معشوق یا شمس با مسیح، نوح، موسی مقایسه می شود، وازهفت بیت غزل پنج بیت آن اشارهٔ مستقیم به داستان پیامبران دارد. درغزلی دیگر، همین معشوق، که شمس است یا حقِ متجلی در شمس، با سلیمان، موسی، مسیح، نوح، خلیل، نور مصطفی و یوسف یکی دانسته می شود؛ زیرا آنان نیز هریک مظهر او و یکی از صفات و قوتهای نامتناهی او یند ــ او که جان آفتاب است، آفتابی که خود جان عالم است؛ او که جان جان کیهان است، عیان غیب است، عین عین عین و اصل اصل اصل ایمان است:

مها، توی سلیمان. فراق‌وغم چو دیوان — چو دور شد سلیمان، نه دست یافت شیطان؟
توی جای موسیٰ، وما ترا عصایی — بجز به کفّ موسی عصا نیافت برهان
مسیح خوشدمی تو، و ما زگِل چومرغی — دمی بدم تو برما، بر اوج بین تو جولان

۱) کلیات شمس، ج ۷، صص ۱۲۵ - ۱۲۶.
۲) همان کتاب، ج ۳ صص ۹۹ - ۱۰۰.

تو نوح روزگاری و ما چو اهل کشتی — چو نوح رفت، کشتی کجا رهد زطوفان!
توی خلیل ای جان، همه جهان پر آتش — که بی خلیل آتش نمی شود گلستان
تو نور مصطفایی و کعبه پر بتان شد — هلا بیا برون کن بتان ز بیت رحمان
تو یوسف جمالی و چشم خلق بسته — نظر ز تو گشاید چو چشم پیر کنعان...[۳]

آشنایی عمیق مولوی با تفاسیر و قصص قرآن کریم سبب شدهٔ است که هم در مثنوی و هم در کلیات شمس مایه های تلمیحی در زمینهٔ داستان پیامبران بسیار متنوّع باشد. این تنوع چشمگیر نه تنها نکات و حوادث و شخصیتهای برجستهٔ داستان پیامبران را که در قرآن کریم و اغلب کتابهای تفسیر و قصص آمده است شامل می گردد، بلکه نکات و اشاره های ناآشنا و بسیار مهجور را که تنها در بعضی از تفاسیر و قصص ذکر شده است نیز در برمی گیرد. در مثنوی اشاره به این مایه های آشنا و ناآشنا اغلب با تفصیل تمام و ذکر جزئیات افکار و اعمال و سخنان شخصیتها و نیز حوادث بیان می گردد. اصرار بر بیان جزئیات داستان در هیچ کتاب منظوم و منثور فارسی به اندازهٔ مثنوی به چشم نمی خورد. این اصرار بر بیان جزئیات و از جمله ذکر همهٔ سخنانی که شخصیتها با هم ردّ و بدل می کنند از نکات و جنبه های برجسته و چشمگیر مثنوی است که، جدا از اندیشه ها و تعلیماتی که به منزلهٔ نتیجهٔ قیاسهای تمثیلی از قسمتهای مختلف داستان گرفته می شود و جدا از داستانهای فرعی که به مناسبت در ضمن داستان اصلی می آید، شیوهٔ داستان‌پردازی مولوی را به شیوهٔ قصه نویسی معاصر بسیار نزدیک می کند؛ و این خود یکی از رازهای جذابیت این کتاب بزرگ است. نگاهی مثلاً به بخشهای مختلف داستان زاده شدن موسی و سپس درگیریهای وی با فرعون و نیز داستان سلیمان و بلقیس، که اغلب صفحات دفترهای سوم و چهارم مثنوی را فرا گرفته است، کافی است تا میزان بهره گیری مولوی را از داستان پیامبران و اصرارش را بر ذکر جزئیات ملاحظه کنیم. در غزل، مجال تفصیل و شرح و بسط نیست؛ به همین سبب، در کلیات شمس، به خلاف مثنوی، داستان پیامبران به تفصیل نیامده است؛ اما اشاره به جنبه ها و نکات مختلف هر داستان، هم آنها که مشهورند و هم آنها که ناآشنا و غیر مشهورند، بتکرار آمده است؛ به طوری که کمتر تلمیحی به داستان پیامبران در دیگر کتابهای شعر و حتی آثار منثور می توان یافت که چند نمونه یا حداقل یک نمونه و شاهد در کلیات شمس نداشته باشد. مثلاً در زمینهٔ داستان موسی، می توان تلمیحاتی به تمام شخصیتهایی که با موسی به نوعی ارتباط دارند در کلیات شمس پیدا کرد. خضر، ساحران،

---

۳) همان کتاب، ج ٤، ص ١٦٠.

سامری، شعیب، صفورا، فرعون، قارون، هارون، هامان از شخصیتهایی هستند که به‌نوعی در داستان موسی نقش دارند و در کلیات شمس اشاره‌های مکرر به همهٔ آنها می بینیم. علاوه بر شخصیتها، حیوانات و اشیایی نیز، از قبیل اژدها (مار، ثعبان)، گاو، گوسالهٔ زرین، درخت (شجر، درخت موسی)، آتش، دریا، عصا، سنگ، صخره، چشمه، کوه (کوه طور، سینا، طورسینا)، منّ و سلویٰ، نیل؛ و نیز حوادثی مثل اَرِنی گفتن موسی، رفتن به مَدْیَن، خلع نعلین، شبانی، شیرخواری، ید بیضا، و جز آن در داستان موسی مطرح می گردد که باز هم دربارهٔ هر یک شواهد متعدد در کلیات شمس می توان ملاحظه کرد.

علاوه بر اشاره‌های فوق در داستان موسی، اشاره‌هایی نیز به دو واقعه، در ارتباط با کودکی موسی و کیفیت درگذشت وی، در کلیات شمس شده است که اولی مایه‌ای نسبتاً ناآشنا در ادبیات فارسی و دومی بکلی ناآشنا و مهجور است. واقعهٔ اوّل به کودکی موسی مربوط می گردد، یعنی زمانی که در نزد آسیه، زن فرعون، پرورش می یابد. در مجلسی، موسی ریش مرصع فرعون را می کشد. فرعون، خشمگین،تصمیم می گیرد سر کودک را به خاطر این گستاخی از تن جدا کند. آسیه، برای نجات جان موسی و اثبات سخن خود که این عمل طفل صرفاً ناشی از نادانی کودکانه است، پیشنهاد می کند تا دو طشت، یکی پر از زر و جواهر و یکی پر از آتش تافته، بیاورند تا اگر موسی دست به طرف آتش برد، نادانی کودکانه‌اش ثابت شود. موسی در این آزمایش دست به سوی آتش می برد.[۴] مولوی از این حادثه استفاده‌ای رمزآمیز در جهت تعلیمی عرفانی کرده است، درترجیح رنج و بلای ناشی از عشقی الهی بر لذتهای مادی و دنیوی:

هست دو طشت، دریکی آتش وآن دگر زر زر — آتش اختیار کن، دست در آن میانه کن
شوچوکلیم،هین نظرتانکنی به طشت زر — آتش گیر در دهان، لب وطنِ زبانه کن[۵]

واقعهٔ دوم اشاره به یکی از چند روایتی است که دربارهٔ مرگ حضرت موسی آمده است. بنابر یکی از این روایات، ملک الموت از بهشت سیبی برای موسی می آورد و موسی سیب را می گیرد و به محض بو بیدن، جان به جان آفرین تسلیم می کند.[۶] مولوی از این مایهٔ تلمیحی نیز هم با اشارهٔ مستقیم به موضوع موسی و کیفیت مرگ وی استفاده می کند، و هم، در موارد دیگر، «سیب» و «سیبستان»، را بدون نشانهٔ آشکاری از مایهٔ اصلی تلمیح، در شعر خود می آورد. شواهد زیر به موضوع اشارهٔ مستقیم دارد:

سیب را بو کرد موسی جان بداد/ بازجوآن بوزسیبستان کیست

۴) در داستان موسی، ذیل طشت آتش و طشت زر به آن اشاره می کنیم.

۵) کلیات شمس، ج ۴، ص ۱۱۸.

۶) در داستان موسی، ذیل سیب به آن اشاره می کنیم.

چون به بوی خوش یک سیب تو موسی جان داد / بس عجب نیست کز آسیب تو چون جان میرم.
روحی شوم چو عیسی گر یابم از تو بوسی / جان را دهم چو موسی گر سیب تو بو یم.[۷]

چنانکه در تفاسیر آمده است موسی چندان تمایلی به ترک دنیا نداشته و هر بار برای ملک الموت بهانه ای می‌آورده است.[۸] سیبی که ملک الموت از بهشت می آورد و موسی می بو ید، در واقع، نشانه ای از آن جهان است. لذّتی که موسی از بوی سیب درمی یابد پیوند او را با اصل برقرار و همهٔ بقایای دلبستگی به این عالم خاکی را از جان او پاک می کند و دست شستن از دنیا برای پیوستن به عالم جان و معنی و بهشتِ جوار حق بر او آسان می گردد. در تفاسیر، در بارهٔ بهشت، و بخصوص سیبهای بهشتی، مطالبی آمده است که این میوه را در میان دیگر میوه‌ها نوعی تشخص می بخشد. «بهشتی سیبی در دهان گیرد طعمی یابد شیرینتر و لذیذتر از هر چه در بهشت خورد.»[۹] به هر حال، مولوی، با توجه به واقعهٔ مرگ موسی، سیب را، که جبرئیل از بهشت آورده است، نشانه ای از عالم غیب، منزلگه معشوق و عالم حقیقت و معنی در این جهان تلقی می کند؛ و بر اساس همین تلقی، سیب را می توان رمز وحی و الهام و وارد غیبی، که منشأ آن جهانی دارد، و معانی حقیقی و روحانی که در دل انبیا و اولیا صورت می بندد و یا در صورت الفاظ در کتاب آسمانی و احادیث جلوهٔ محسوس پیدا می کند، و نیز نشانهٔ معشوق و لطف و عنایت وی دانست. سیب، در ارتباط با آن عالم و معشوق ازلی و حقیقی، مظهر جمال صورت و معنی و کمال حق است، و نیز مظهر انسان کامل که تجلی حق بر زمین و جامع صفات اوست. درک زیبایی و کمال معشوق مستلزم گسستن از علایق زندان عالم خاک است.

برآ بر بام و اکنون ماه نو بین / درآ در باغ و اکنون سیب می چین
از آن سیبی که بشکافند در روم / رود بوی خوشش در چین و ماچین
برآ بر خرمن سیب و بکش پا / ز سیب لعل کن فرش و نهالین
اگر سیبش لقب گویم اگر می / وگر نرگس وگر گلزار و نسرین
یکی چیزست، در وی چیست کان نیست / خدا، پاینده دارش، یا رب آمین[۱۰]

ترکیب زیبای «سیبستان» را، که ابتدا بهاء ولد در معارف به کار برده است،[۱۱]

---

۷) کلیات شمس، ج ۱، ص ۳۵۱؛ ج ٤، ص ۱۰؛ ج ۷، ص ۹۹.   ۸) قصص قرآن مجید، صص ۵۸ — ۵۹.
۹) کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۱۰؛ و نیز ص ۱۰۹ در همین موضوع.
۱۰) کلیات شمس، ج ٤، ص ۱۷۵.   ۱۱) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۱۰۵.

مولوی در ارتباط با معنی رمزی سیب، که خود نتیجهٔ تأویل داستان مرگ موسی است، مورد استفاده قرار داده است. «سیبستان»، به معنی جا و مکان پر سیب، رمز عالم غیب و یا عالم جان و حقایق و معانی عرفانی و زیباییهای معنوی و لذتهای روحانی است. آنان که با مردانگی جهاد نفس می کنند و خویش را از دست وسوسه های شیطان نفس و صفات ناپسند و عادات و دلبستگیهای حیوانی و مادی رها می سازند، موفق می شوند لذت دیدار حقایق و زیبائیها و لذتهای معنوی را به چشم باطن در سیبستان عالم معنی تجربه کنند:

خیز تارقص درآییم همه دست زنان　　که رهیدیم به مردی همه از دستِ زنان
باغ سلطان جهان را بگشودند صلا　　همه آسیب بُتانست و همه سیبستان[۱۲]

در دنیای خاکی، پای جان در گل فرو شده است؛ امّا این جان، در حقیقت، پای بر فرق زحل دارد و آسمانی است. اگر این جان خود را با زلال لطف حق، که ازعالم بالا به این عالم خاکی روان است، بشوید و کمال معنوی خود را تحقّق بخشد، جوی زلالِ لطف حق او را چون سیبی به سیبستان عالم غیب، به باغ خرم و بی سوی عالم جان ـــ که خالی از رنج و بلای ناشی از اسارت در تبعیدگاه جهان خاکی است ـــ می برد و از لذّت دیدار حقایق بهره‌مند می گرداند. روح کمال یافته ـــ که سیب، به سبب کرویت، مظهر کمال و جنبهٔ الوهیت آن است ـــ چون به گلشن آن جهان بپیوندد، از ناملایمات و ناشایستهای این جهان آزاد می گردد و در آن جهان جز خیر و لذّت و زیبایی حقیقی چیزی نمی بیند:

روان گشتست از بالا زلال لطف تا اینجا　　که ای جان گل آلوده ازاین گل خویش راواشو...
چو شستن گیرد او خود را رباید آب جو او را　　چو سیبش می برد غلطان به باغ خرم و بی سو
به سیبستان رسد سیبش رهد از سنگ و آسیبش　　نبیند اندرآن گلشن بجز آسیب شفتالو...[۱۳]

خلوت و ذکر و ریاضت وسیله ای است که پر و بال روح را می گشاید و عروج روح را به سیبستان عالم معنی یا نزول حقایق و معانی را در قلب عارف میسّر می کند. در مثنوی، مولوی داستان کسی را نقل می کند که در واقعه سگ حامله ای می بیند که بانگ بچه ها از درون شکمش شنیده می شود. چون به خود می آید، حیرتِ ناشی از این واقعه او را از ذکر حق و عالم معنی جدا می کند. وی از خداوند می خواهد که مشکل او را حل کند تا دوباره پر و بالش گشوده گردد و در حدیقهٔ ذکر و سیبستان بازگردد.

در چله کس نی که گردد عقده حل　　جز که درگاه خدا عزّو جلّ

---

۱۲) کلیات شمس، ج ۷، ص ۱۳٤.　　۱۳) کلیات شمس، ج ۵، ص ۲۹.

گفت یا رب زین شکال گفت و گو   در چله وامانده‌ام از ذکر تو
پر من بگشای تا پرّان شوم   در حدیقه‌ی ذکر و سیبستان شوم...[۱۴]

دل انبیا و اولیا محل نزول وحی و الهام الهی است. بنابراین، آنان از طریق وحی و الهام از حقایق ومعانی روحانی آگاه می شوند و خود تجلّی سیبستان عالم غیب در جهان خاکند. عشق، که مایهٔ کشش و برقراری پیوند میان عاشق و معشوق است، در وحدت عارف با حقّ، یا عاشق با معشوق، و تحقّق انسان کامل، سرانجام با عاشق و معشوق یکی می شود. در این چشم انداز، خطاب مولوی به عشق یا عاشق یا معشوق خطابی است به یک مخاطب که سه نام یا سه جلوه دارد. بنابراین، شمس، که معشوق مولوی است، در عین حال هم عاشق است هم معشوق و هم عشق؛ و زمانی که مولوی او را در خود می یابد و با او احساس یگانگی می کند، خود او هم شمس است هم عاشق هم معشوق هم عشق. از این روی، وحی و الهام الهی، سخن پیامبر، سخن انسان کامل و پیر یا شمس، و سخن مولوی می تواند به سیبستان و نیز سیبستان عشق تعبیر شود.

ای عشق،تو موز ونتری یا باغ و سیبستان تو / چرخی بزن ای ماهِ تو جان بخشِ مشتاقان تو[۱۵]

ای خدا این باغ را سرسبز دار   در بهارستان بی نقصانِ تو
تا ملایک میوه از وی می کشند   می چرند از نخل و سیبستان تو..[۱۶]

سیبستان وحی و الهام، وقتی در الفاظ صورتِ محسوس پیدا می کند حرف و صوت چون ابری و پرده ای آن را می پوشاند؛ امّا بوی سیب از ورای ابر و پرده می تراود، و آنان که استعداد و ذوق عرفانی را در خود پرورش دهند می توانند بوی حقایق را از سخنان و از ورای حرف و صوت دریابند. متن کتابِ خداوند و متن کلامِ اولیا سیبستان است، دریافت بوی حقیقت از کلام انبیا و اولیا و کلام خداوند می تواند رهنمون به اصل و سیبستان حقایق و معانی روحانی گردد.

پاک سبحانی که سیبستان کند   در غَمام حرفشان پنهان کند
زین غمام بانگ و حرف و گفت و گوی   پرده‌ای کز سیب ناید غیر بوی
باری افزون کش تو این بورا به هوش   تا سوی اصلت برد بگرفته گوش[۱۷]

۱۴) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۹۳.   ۱۵) کلیات شمس، ج ۵، ص ۱۶.

۱۶) همان کتاب،ج ۵، ص ۶۸. مقایسه کنید با این بیت:
سخنم خور فرشته ست، من اگر سخن نگویم / ملک گرسنه گوید که بگو خمش چرایی؟ (کلیات شمس، ج ٦، ص ۱۳٤).

۱۷) مثنوی، دفتر ششم، ص ۲۷۵.

درک بوی معنی و حقیقت درصورتی رهنمون پیوستن به اصل می گردد که از روی عشق و ایمان و قلب باشد، و این نشانه اش تجافی ازدار غرور و جستجوی حقیقت به قصد وصول است. آن که بوی سیب را از روی تقلید و به قصد مقاصد دنیوی درمی یابد و تأثیر آن بردلش نمی رسد، هرگز به سیبستان حقایق واصل نمی شود.

زانکه در لب بود آن نه در قلوب ‌ ‌ ‌ از منافق عذرْ رد آمد نه خوب
بو درو جز از پی آسیب نیست ‌ ‌ ‌ بوی سیبش هست جزو سیب نیست.[18]

نمونهٔ دیگری از کاربرد مایه های تلمیحیِ بسیار مهجور در کلیات شمس مربوط به داستان یوسف است. در کنار تلمیحات مکرر و متعدّد به جنبه های مختلف داستان یوسف، در کلیات شمس سه بیت نیز مربوط به حسن یوسف و غذای مصریان از حسن اوست:

غذای خلق در آن قحط حسنْ یوسف بود / که اهل مصر رهیده بدند از غم نان.
حسن یوسف قوت جان شد سال قحط / آمدیم از قحط ما هم سوی تو.
آب خلقان رفت جمله در هوای نان و آب / یوسفا در قحط عالم آب و نان دیگری.[19]

اشارهٔ این ابیات به روایتی است که به سالهای قحطی در مصر مربوط می گردد. در سال هفتم قحطی مصر، انبارها از ذخیره های غلّه تهی می شود و تا رسیدن محصول غلّه چهل روز مانده است. حضرت یوسف چیزی ندارد که به گرسنگان دهد: به درگاه حق دعا می کند، ندا می آید که «دیدار ترا غذای ایشان گردانیدم. پس هر روز یوسف بیرون آمدی، و بر بالایی بنشستی، و نقاب از روی برداشتی تا همه خلق او را بدیدندی، از لذّت دیدار یوسف سیر شدندی که به شراب و طعام حاجت نیامدی.»[20]

چنانکه دیده می شود، با توجه به این مایهٔ تلمیحی و بیتهای مولوی، حُسن یوسف آب و نان خلق می شود. بدین ترتیب، زیبایی و جمال، که از مقولهٔ دیدنیهاست و موضوع احساسِ حسّ باصره، وقتی جانشین غذا می شود، از مقولهٔ خوردنیها و نوشیدنیها می گردد که طعم و مزهٔ آن به وسیلهٔ حس ذائقه احساس می شود. تجاوز و انتقال متعلقات یک حس به حوزهٔ متعلقات حواس دیگر و نیز قرار گرفتن مفاهیم انتزاعی در حوزهٔ محسوسات موجد تصویرهایی مبتنی بر حس آمیزی است که می توان آنها را در شمار مجازهای عقلی قرار داد. این گونه مجازها، وقتی از زمینه های اساطیری و اندیشه ها و تجارب عرفانی ناشی شده باشد

---

۱۸) همان کتاب، دفتر پنجم، ص ۱۵۸.

۱۹) کلیات شمس، ج ٤، ص ۲۷٦؛ ج ۵، ص ۷۱؛ ج ٦، ص ۱۱۲.

۲۰) قصص الانبیاء، ص ۱۱۸.

و با آنها مقایسه گردد جنبهٔ حقیقت به خود می گیرد. به همین سبب، در مطالعهٔ تصو یرهایی از قبیل غذای جمال، نور، نور جلال، نورخدا، عقل، معرفت، شادی[۲۱] که فعلِ «خوردن» به همهٔ آنها نسبت داده می شود، توجه به آیات قرآنی، از قبیل **لا تَحْسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلوا فی سَبیلِ اللّهِ أمْواتاً بَلْ اَحْیاءٌ عِنْدَرَبِّهِمْ یُرْزَقونَ** (عمران۳:۱۶۹) **سَقیهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهوراً** (انسان ۲۱:۷۶)» و احادیثی مانند **اَبیتُ عِنْدَ رَبّی یُطْعِمُنی وَیَسْقینی**، که از جمله مایه ها و زمینه های تفکرات و تجارب روحانی صوفیه است، و نیز مایه های اساطیری، از قبیل آنچه در بارهٔ غذای حسن یوسف اشاره کردیم، ضروری است.

---

۲۱) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۰۵؛ دفتر چهارم، ص ۳۹۳؛ دفتر پنجم ص ۲۰؛ دفتر ششم، ص ۴۳۹:

قوت اصلیّ بشر نور خداست   قوت حیوانی مر او را ناسزاست...
مائده‌ی عقلست نی نان و شوی   نور عقلست ای پسر جان را غذی
نیست غیر نور آدم را خورش   از جز آن جان نیابد پرورش
زین خورشها اندک اندک بازبُر   کین غذای خر بود نه آنِ حُر
تا غذای اصل را قابل شوی   لقمه های نور را آکل شوی
هر که باشد قوت او نور جلال   چون نزاید از لبش سحر حلال ...

کلیات شمس، ج ۵، ص ۱۶:
ای خوش منادیهای تو در باغ شادیهای تو / بر جای نان شادی خورد جانی که شد مهمان تو؛ و نیز بخصوص در ارتباط با حدیث «ابیت عند ربی...» ← کشف الاسرار، ج اول، ص ۳۱ و بعد؛ تمهیدات، صص ۹۱، ۱۲۰، ۱۷۹، ۲۶۳؛ فیه ما فیه، ص ۱۶؛ کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۸۵؛ ج ۳، صص ۱۳۲، ۱۸۶؛ ج ۵، صص ۸۶، ۱۳۸؛ ج ۷، ص ۹۴.

۱. آدم(ع)

الف) داستان آدم(ع)

داستان آدم در قرآن مجید، در ضمن سوره‌های بقره، اعراف، حجر، طه و ص بیان شده است. در سوره‌های بنی اسرائیل و کهف نیز به قصهٔ آدم اشاره رفته است. بنابر آنچه در قرآن آمده است، خداوند برای آگاه ساختن فرشتگان از مشیّت خویش به ایشان فرمود که در زمین خلیفه‌ای ایجاد خواهد کرد. فرشتگان گفتند: آیا زمین را به کسی خواهی سپرد که در آن فساد کند و خونها بریزد؟ خداوند فرمود: آنچه من می دانم شما نمی دانید. ایزد تعالی انسان را از خاک به دست خویش بیافرید. پس از سرشته شدن گل آدم، خداوند در او روح دمید و به وی بهترین صورت را بخشید و او را از نام و حقیقت موجودات آگاه ساخت. برای آنکه فرشتگان به علت امتیاز آدمی پی برند، موجودات را بر فرشتگان عرضه داشت و ایشان به حقیقت آنها پی نبردند. آنگاه آدم را فرمود تا اسماء موجودات را بر فرشتگان بازنماید؛ و چون آدم از عهدهٔ آزمایش برآمد، همهٔ فرشتگان به برتری او اقرار کردند. ملائکه به امر حق و به منظور تعظیم آدم به سجده درافتادند. فقط ابلیس تکبر ورزید و اعتراض کرد و گفت: من از آدم بهترم، چه اصل خلقت من آتش و اصل آفرینش او خاک تیره است. ابلیس به کیفر تکبر خویش مردود درگاه شد. آدم با جفت خود ساکن بهشت گردید. خوردن تمام میوه‌ها و محصولات بهشتی برای ایشان مباح بود. فقط از نزدیک شدن به درخت معیّن نهی شدند و خداوند فرمود: «اگر به این درخت نزدیک شوید از جملهٔ ستمکاران خواهید بود. ابلیس دشمن شماست، سخن او مشنوید.» اما شیطان به وسوسهٔ آدم و زوجه‌اش پرداخت و گفت: هر گاه از این درخت تناول کنید، دو فرشتهٔ جاودان خواهید شد... چون آدم و زوجه‌اش، از میوهٔ آن درخت چشیدند، عورت ایشان ظاهر گردید و با برگ درختان بهشت شروع به پوشیدن خود کردند. در این هنگام، از پروردگارندایی بدین مضمون شنیدند: «مگر شما را از خوردن میوهٔ آن درخت بازنداشتم یا مگر شما را از عداوت و دشمنی شیطان آگاه

نساختم؟» ایشان گفتند: بار پروردگارا ما به خود ستم کردیم، هرگاه از گناه ما درنگذری و ما را مورد رحم و شفقت خویش قرارندهی، در زمرهٔ زیانکاران خواهیم بود. بدین ترتیب، آنها استغفار کردند و در نتیجه توبهٔ ایشان پذیرفته شد و مأمور گردیدند که به زمین فرودآیند و در روی زمین تا مدتی بالذّت و خوشی قرار یابند.[۱]

آنچه در قرآن کریم دربارهٔ داستان آدم آمده است با روایت سفر پیدایش در عهد عتیق اختلافهایی دارد. در عهد عتیق آمده است که خداوند آدم را به صورت خویش می آفریند و بر همهٔ جانوران فرمانروایی می دهد.[۲] خداوند، پس از آفریدن آدم، باغی به طرف مشرق در عَدَن غرس می کند و آدم را در آنجا می گذارد تا کار کند و محافظ باغ باشد. در وسط این باغ، درخت معرفتِ نیک و بد قرار دارد که خداوند آدم را از خوردن میوهٔ آن منع می کند. آنگاه، برای آنکه آدم تنها نباشد، خداوند حیوانات صحرا و پرندگان آسمان را از زمین سرشته و به نزد آدم می آورد تا ببیند و برآنها نام بگذارد. چون از این جانوران هیچیک موافق معاونت آدم نیستند، خداوند زن را از یکی از دنده های آدم می آفریند. مار زن را می فریبد تا از میوهٔ درخت معرفت می خورد و به آدم نیز می دهد. بعد از خوردن این میوه، چشم آن دو باز می شود و در می یابند که عریانند. خداوند، چون از این امر با خبر می شود، آدم و زوجه اش را از بهشت بیرون می کند: «و آدم زن خود را حوّا نام نهاد، زیرا که او مادر جمیع زندگان است؛ و خداوند خدا رختها برای آدم و زنش از پوست بساخت و ایشانرا پوشانید و خداوند خدا گفت همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده، اینک مبادا دست خود دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد و تا به ابد زنده ماند. پس خداوند خدا او را از باغ عَدَن بیرون کرد تا کار زمین را، که از آن گرفته شده بود، بکند. پس آدم را بیرون کرد و به طرف شرقی باغ عدن کروبیان را مسکن داد و شمشیر آتشباری را که به هر سو گردش می کرد تا طریق درخت حیات را محافظت کند.[۳]»

در قرآن کریم، ضمن حذف بسیاری از جزئیات زائد از روایت تورات، موضوع بسیار جالب و دلکش سجدهٔ همهٔ فرشتگان به آدم و تمرّد شیطان از این امر آمده است که دلالت بر مقام والای انسان و ارزش و اعتبار او در نزد خداوند دارد. و این موضوع خود مایهٔ تفسیرها و تأویلهایی گسترده و متنوّع در عرفان و ادب فارسی شده است. به هر حال مفسرین و صاحبان قصص داستان حضرت آدم را باتفصیل در جزئیات ذکر کرده‌اند که حاوی بعضی روایات تورات نیز هست.[۴] در کلیات شمس به جنبه های مختلف داستان آدم اشاره های

---

۱) اعلام قرآن، صص ۱۸ - ۳۰.

۲) عهد عتیق، سفر پیدایش، باب اول، صص ۲۶ - ۲۸.

۳) همانجا، باب سوم، ۲۰ - ۳۴.

۴) مثلاً ← کشف الاسرار میبدی، ج ۱، ص ۱۳۲ و بعد

متعدد شده است. در بعضی بیتها تنها به آدم، و در بعضی دیگر به آدم در رابطه با یکی از شخصیتها یا موجودات و اشیا و حوادث دیگر داستان اشاره رفته است که اکنون به نقل آنها و توضیح اشاره ها می پردازیم.

آدم

هم آدم و آن دم توی، هم عیسی و مریم توی / هم رازو هم محرم توی، چیزی بده درو یش را. (۱/۱۳) ٭

اگر خوکی فتد در مشک و آدم زاد در سرگین / رود هریک به اصل خود، زاز راق و کفایتها. (۱/٤٤)

اگر هستی تواز آدم، درین دریا فرو کش دم / که اینت واجبست ای عم، اگر امروز اگر فردا. (۱/٤٧)

هردمی از صحن سینه می جهد / همچو آدم زادهٔ بی مرد و زن. (٤/۲۳۳)

ای آدم خو کرده با جنت و با حورا / افتاده در این غربت با رنج و عنا چونی. (۵/۲۹۷)

ابلیس، آدم

دربعضی از ابیات کلیات شمس نام ابلیس همراه با آدم ذکر شده است.

زآدم اگربگردی او بی خدای نیست / ابلیس وار سنگ خوری از کف خدا. (۱/۱۲٦)

چشم شوخ توچو آغاز کند بوالعجبی / آدمِ کافر و ابلیس مسلمان آرند. (۲/۱۵۰)

آن دم بنگر مبین تو آدم   تا جانت به لطف در ربایم
ابلیس نظر جدا جدا داشت   پنداشت که ما زحق جدایم. (۳/۲۷۸)

چو بلیس کوز آدم بندید جز که نقشی / من ازین بلیس ناکس بخدا که نابدیدم. (٤/۱)

روزی که افکنیم زجان چادر بدن   بینی که رشک و حسرتِ ماهیم و فرقدیم ...
چادر چو دید از آدم ابلیس کرد رد   آدم نداش کرد تو رد ّی نه ماردیم. (٤/٤٦)

بلیس وار ز آدم مبین تو آب و گلی / بین که در پس گِل صد هزار گلزارم. (٤/٦۷)

عبرت از ابلیس گیر د آنکه نسل آدمست / کو به استهزای آدم شد سیه روی قران. (٤/۲۰۹)

مست کرده جمله رازان غمزهٔ مخمور خویش   تا زمستی اجنبی با آشنا آمیخته
تاز بسیاری شراب ابلیس چون آدم شده   لعنت ابلیس هم با اصطفا آمیخته. (۵/۱۵۲)

چو طوّافان گردونی همی گردند بر آدم / مگر ابلیس ملعونی که بر آدم **نمی گردی!؟** (۵/۳۲۱)

٭ همه جا در سمت چپ شمارهٔ جلد کلیات شمس و در سمت راست شمارهٔ صفحه آمده است.

دیو، آدم

در بیتهای زیر، دیو به جای ابلیس بکار رفته است:

دیو گیرد عشق را از غصه هم این عقل را / ناگهان گیرد گلوی عقلِ آدم سان ما. (۱/۹٦)

گر همی خواهی که جبریلت شود بنده، برو/ سجده ای کن پیش آدم زود ای دیو لعین. (٤/۲۱۳)

ابلیس

در بیتهای زیر، ابلیس بدون ذکر آدم آمده است:

از اَسْلَمَ شیطانی شد نفس تو ربّانی / ابلیس مسلمان شد تا باد چنین بادا. (۱/٥٦)

آنکه زنار زاده بُد، همچو بلیسْ نارشد / وانکه ز نور زاده بُد، هم سوی نور می رود. (۲/۱۷)

از صفتی فرشته را دیو و بلیس می کند / و ز تبشی شب مرا رشک بهار می کند. (۲/۱۹)

ای گفته که مَردَم، این چه مردیست / کابلیس ترا چنین... (۲/۱۰۳)

آن بلیس بی تبش مهلت همی خواهد از و/ مهلتی دادش که او را بعد فردا می کشد. (۲/۱۰۹)

بنگر هزار گول سلیم اندرین جهان / دامان زر دهند و خرند از بلیس درد. (۲/۱۸٥)

ز روی نخوت و تقلید ننگ دارد از و / بلیس وار که خود بس بود خدا مسجود. (۲/۲۱۱)

چه پرده بود که ابلیس پیش ازین پرده / به سجده بام سموات و ارض می پیمود. (۲/۲۱۲)

بلیس گر زشراب خدای مست بُدی / ز صد گنه نشدی هیچ طاعتش مردود. (۲/۲۱۷)

ابلیس ز لطف تو اومید نمی بُرّد / هر دم ز تو می تابد در وی املی دیگر. (۲/۲۷٤)

چون مَلَک ساخته خود را به پر و بال دروغ / همه دیوند که ابلیس بود مهترشان. (٤/۲۳۲)

دلاله کیست؟ بلیس این عروس دنیا را / عروس را تو قیاسی بکن ز دلاّله. (٥/۱۷۷)

گرنیک وبد نزد خدا یکسان بدی در ابتلا / با جبرئیل ما هر و ابلیس هم سیما ستی. (٥/۱۹۷)

بیا چون ما شوای مهرو، نه نعمت جو نه دولت جو/ گر ابلیس اینچنین بودی، شه و صاحب علم بودی. (٥/۲۳۱)

ادریس شد از درسش هر جا که بد ابلیسی / در صحبت آن کافر، شب گشته چو کافوری. (٥/۲۹۳)

ننگ هر قافله، درشُدرهٔ ابلیسی　　تو به هر نیّت خود مسخرهٔ ابلیسی

از برای علف دیو توقربان تنی　　بز دیوی، تو مگر یا برهٔ ابلیسی ؟... (٦/۱٥۸ تا آخر غزل)

پهلوی اعتراض را بتراش　　گر تو چون گوی چست و گردانی

پهلوی اعتراض در ابلیس　　گشت مردودِ ردّ ربانی

مانعست اعتراض ابلیسی　　از یکی گویی و یکی دانی. (۷/٤۰)

اندرین ملحمه نصرت همه با تیغ خداست / از غنایم همه ابلیس مسلمان آرید. (۷/۹٦)
سجده کن و سر مکش چو ابلیس / پیش رخ این نگارِ مهوش. (۷/۱٦٦)

ابلیس یازده بار در قرآن مجید نامش ذکر شده است. و این ذکرها، جز در یک مورد، در ضمن اشاره به داستان آدم آمده است. خداوند پس از آنکه آدم را می آفریند از ملائکه می خواهد که او را سجده کنند. فرشتگان سجده می کنند، اما ابلیس از این کار تن می زند و تکبّر می ورزد که خلقت من از آتش است و خلقت آدم از خاک. در نتیجهٔ این نافرمانی، خداوند او را از درگاه خود می راند. **وَلَقَدْ خَلَقْنا کُمْ ثُمَّ صَوَّرْنا کُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائکَةِ اَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدوا اِلاّ اِبْلیسَ لَمْ یَکُنْ مِنَ السّاجِدینَ. قالَ ما مَنَعَکَ اَلاّ تَسْجُدَ اِذْاَمَرْتُکَ قالَ اَنَاخَیْرٌ مِنْهُ فَخَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ.**[۵]

طبری می نویسد:

پس چون خلق آدم تمام شد، خدای ـ عزوجل ـ بفرمود فریشتگان را که با ابلیس در زمین بودند که سجده کنید مر آدم را ـ علیه السلام. فریشتگان جمله به فرمان حق تعالی سجده کردند، مگر ابلیس که همچنان ایستاده بوده و سجده نکرد... پس چون ابلیس سجده نکرد، گفت: چه بود ترا، یا ابلیس، که با فریشتگان سجده نکردی؟ ابلیس گفت: سجده نکنم کسی را که آفریده باشی از گل وصلصال ولوش... گفت: بیرون رو ازین جا که تو رانده‌ای، و بر تو باد لعنت تا روز رستخیز. پس خدای ـ عزّوجلّ ـ او را براند و بلعنت کرد. و او به هر آسمانی خدای را سجده کرده بود چندین هزار سال... چون خدای ـ عزّ و جلّ ـ آدم را بیافریده بود، گفت: یاآدم، بدان که من ابلیس را از بهر تو براندم و بلعنت کردم، و ابلیس دشمن توست و آنِ جفت تو، حوّا. هشیار باشید که شما را نفریباند و از بهشت بیرون نکند که آنگاه شما بیچاره مانید.[٦]

پس از این، ابلیس مشغول حیله می شود تا مگر آدم و حوا را از بهشت بیرون کند. گروهی می گویند: بیرون بهشت بانگ زد و حوّا بیامد و او را بدید؛ و گروهی گفته اند که ابلیس خود را در دهان ماری جای داد و وارد بهشت شد و از طاووس درخت گندمی را که خدا ممنوع کرده بود آدم از آن بخورَد پرسید و طاووس به او نشان داد. و سپس حوّا را فریب

۵) اعراف ۷: ۱۱، ۱۲؛ و نیز بقره ۲: ۳٤؛ حجر ۱۵: ۳۱، ۳۲؛ إسراء ۱۷: ٦۱؛ کهف ۱۸: ۵۰؛ طه ۲۰: ۱۱٦؛ شعراء ۲٦: ۹۵...

٦) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱، صص ٤۸ - ۵۱.

داد تا از دانه های گندم بخورد و حوّا سه دانه نیز به آدم داد.

و چون گندم به حلق آدم فروگذشت و به شکم رسید، حالی آن حُلّه های بهشت از ایشان فروریخت و هر دو برهنه و عریان بماندند، و عورتهایشان پیدا بود، و از یکدیگر شرم داشتند؛ پس هریکی برگی از درخت انجیر باز کردند و بر عورت خویش برنهادند و بانگ اندر بهشت افتاد که **عَصیٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوىٰ**[7] گفتند: آدم نافرمانبُرداری کرد خدای خویش را و بیراه گشت. چنانکه گفت ــ عزّ و جلّ: **فَلَمّا ذاقا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما وَطَفِقا يَخْصِفانِ عَلَيْهِما مِنْ وَرَقِ الجَنَّةِ.**[8] پس از آن، درختهای بهشت سر فروآوردند و مویهای این چهار تن به شاخه های خویش بر پیچیدند، و هر چهار را از بهشت بیرون انداختند: مر آدم را به هندوستان انداختند به سرِ کوه سرندیب... و مر حوّا را به جدّه انداخت به لب دریا از مکه بر هفت فرسنگ، و ابلیس را به سمنان انداخت به حدود ری، و مار را به اصفهان انداخت؛ و طاووس را به میسان افکندند، جایی است از غیضهٔ دمشق.[9]

در بعضی ابیاتِ نقل شده اشاره به مسلمانی شیطان رفته است که اشاره به حدیثی دارد از این قرار: پیامبر به عایشه فرمود: **اَقَدْ جاءَكِ شيطانُكِ؟ قالَت يا رسولَ اللّٰه اَوَمَعی شیطان؟ قال نَعَم، قلتُ ومع کلِّ انسانٍ؟ قال نَعَم. قلتُ ومعک یارسولَ اللّٰه؟ قالَ نَعَم ولٰکن ربّی أعانَنی علیه حتّیٰ اَسْلَمَ.** (صحیح مسلم، ج۸، ص۱۳۹) این حدیث در سایر صحاح و مسندات به صورت **اَسْلَمَ شیطانی بِیَدی** و صورتهای دیگر ولی به همین مضمون نقل شده است.[10]

بیت: آن بلیسِ بی تبش مهلت همی خواهد از و... نیز اشاره دارد به اینکه ابلیس، آنگاه که خداوند او را لعنت کرده از بهشت می راند، می گوید:

یا رب تو گفتی که من بر هیچ خلق ستم نکنم ــ و من چندین هزار سال خدمت کرده‌ام، حاجت من نیز بر آدم و فرزندان او روا کن. خدای گفت: حاجت بخواه. حاجت خواست، و گفت: یا رب مرا زندگانی ده تا آن وقت که خلق را برانگیزی چنانکه گفت حکایت از ابلیس: **رَبِّ فَاَنْظِرْنی اِلیٰ یَوْمِ یُبْعَثون. یوم یبعثون** آن روز باشد که خلق را برانگیزد و بهشتی ودوزخی پدیدار آید، ومرگ را بیارند برمثال نرمیشی

۷) طه ۲۰: ۱۲۱. ۸) اعراف ۷: ۲۲.
۹) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۳؛ ← نیز قصص قرآن مجید، صص ۶ - ۹؛ کشف الاسرار میبدی، ج ۱، صص ۱۴۸ - ۱۵۱. ۱۰) به نقل از حواشی منطق الطیر، ص ۲۷۹؛ و نیز ← کلیات شمس، ج ۲، ص ۱۵۰، حاشیه. ۱۱) حجر ۱۵: ۳۶.

وبمیرانند، وچون بمرده باشد هرگز نیز هیچ خلق را نباید مردن ونمیرند.
پس ابلیس خواست که تا آن روز زنده باشد که مرگ را بمیرانند تا دوزخ واجب نشود برو. خدای ـ عزّوجلّ ـ اندیشهٔ ابلیس دانست واز بهر آن که اوعالمُ السرّوالخفیات است... پس گفت: یا ملعون، آنچه تو اندیشه کرده‌ای نباشد، و من خلق را تا روز بر انگیختن زندگانی ندهم. پس خدای ـ عزّوجلّ ـ مر ابلیس را گفت: فَإِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِینَ إِلَیٰ یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ.[12] گفت: ترا زندگانی دادم تا روز وقت معلوم. ووقت معلوم آن روز باشد که خالق همه را بمیراند. گفت ترا تا آن روز زندگانی دهم...[13]
بیت مولوی اشاره به همین آیه ها دارد، که طبری در تفسیر خود آنها را توضیح داده است.

حوّا

زمشرقست وز خورشید نور عالم را / ز آدمست در و نسل و بچه حوّا را.(۱/۱٤۷)
مبارکیّ شب قدر و ماه روزه و عید / مبارکیّ ملاقات آدم و حوّا.(۱/۱٤۸)
اگر حوّا بدانستی ز رنگت / سترون ساختی خود را ز ننگت.(۱/۲۱٤)
کسی که عاشق روی پریّ من باشد / نزاده است ز آدم نه مادرش حوّاست.(۱/۲۷٦)
هزار صورت زاید چو آدم و حوّا / جهان پُرست ز نقش وی او مصوّر نیست.(۱/۲۷۷)
بگُریز از من و از طالع شیرافکن من / کاخترم کوکبه بر آدم و حوّا بزند.(۲/۱٤۰)
چنان مستم چنان مستم من این دم / که حوّا را بنشناسم ز آدم.(۳/۲٦۰)
یک ساعت اردوقبلگی ازعقل وجان برخاستی / این عقل ما آدم بُدی، این نفس ما حوّاستی. (۵/۱۹۷)

بهر تو آدم گرفت دبّه وزنبیل — بهر تو حوّا نمود نیز حوایی
آدم وحوّا نبود بهر قدومت — خالق می کرد گونه گونه خدایی (٦/۲۵۰)

زآدم بزایید حوّا و گفت / که آدم توبودی وحوّا توی. (۷/۱۸)

در قرآن کریم نام حوّا ذکر نشده است؛ امّا، چنانکه گفتیم، به زوجه و جفت آدم اشاره هایی وجود دارد. مثلاً وَیا آدَمُ اسْکُنْ أَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّةَ فَکُلا مِنْ حَیْثُ شِئْتُما وَلا تَقْرَبا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکُونا مِنَ الظّالِمِینَ.[14] امّا در تفاسیر وقصص نام حوّا ذکر شده است.

---

۱۲) حجر ۱۵: ۳۸ - ۳۹.   ۱۳) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱، صص ٤۸ - ٤۹.   ۱٤) اعراف ۷: ۱۹.

راجع به آفرینش حوّا روایاتی وجود دارد که مطابق همان روایت تورات است که خداوند حوّا را پس از آنکه خوابی گران بر آدم مستولی می کند، از یکی از دنده های او می آفریند.[۱۵] در تفسیر طبری نیز روایت شده است:

پس چون آدم را بیافرید او را به بهشت فرستاد و گفت این بهشت ترا دادم، و او را به بهشت اندر بداشت. پس خدای تعالی خواست که از آدم نیز خلقی بیافریند همچون آدم. پس چون آدم بخفت و خواب بروی غلبه کرد ـ و اندر بهشت خواب نباشد ولکن چنان بود آدم چون میان خفته و بیدار ـ خدای عزّوجلّ مر حوّا را از پهلوِ چپ آدم بیافرید به قدرت خویش ـ خلقی چون آدم ولکن ماده. و حوّا بر بالین آدم بنشست... پس آدم چشم باز کرد و مر حوّا را دید بر بالین او نشسته و حُلّه های بهشتی پوشیده. آدم چون او را بدید، گفت: تو کیستی و چیستی؟ گفت که من خلقی ام همچون تو. خدای ـ عزّوجلّ ـ مرا از پهلوِ چپ تو آفرید تا همجنس تو باشم، و تو با من آرام گیری.[۱۶]

حوّا، پس از آن، با آدم در بهشت زندگی می کند تا ابلیس او را می فریبد و با آدم از بهشت اخراج می شوند. (← ابلیس) در زمین، پس از بیرون شدن از بهشت، آدم بر کوه سرندیب می افتد و به خاطر گناه خود، صد سال گریه وزاری می کند. پس از آن، جبرئیل، به فرمان خدا، خانه ای از یاقوت سرخ از بهشت عدن برای آدم می آورد و نام آن بیت المعمور می کند و آن خانه را در جایی که امروز کعبه است می گذارد. و بعد به آدم می گوید که حق تعالی برای تو خانه ای از بهشت فرستاده است تا آن را طواف کنی و در آن بنشینی؛ و نیز به او می گوید که جفت او حوّا نیز بدان نزدیکی است و او را می یابد...

پس آدم ـ علیه السلام ـ چون از طواف خانه پرداخته شد، همی گشتِ گردا گرد مکه تا مگر جای حوا را بازیابد؛ و حوا نیز همچنان می گردید تا به یکدیگر رسیدند و یکدیگر بشناختند و پیش هم آمدند و آن جایگاه که امروز مکّه است، آن مقام که عرفات خوانند، از آن است که آدم را با حوّا آنجا معرفت افتاد و یکدیگر را بازیافتند... و آدم و حوّا به هندوستان رفتند و ایشان را فرزندان اندر پیوست. و آدم تا زنده بود نشستِ او بدان کوه سرندیب بود...[۱۷]

---

۱۵) عهد عتیق، باب دوم، ۲۱ - ۲۵.

۱۶) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۰؛ کشف الاسرار میبدی، ج ۱، ص ۱٤۷.

۱۷) همانجا، صص ۵۸-۵۹؛ و نیز ← قصص الانبیاء صص ۲۲-۲۳.

درتاریخ یعقوبی آمده است:

به عقیدهٔ اهل کتاب، خدا آدم و حوّا را در نه ساعت از روز جمعه گذشته، از بهشت و نعیم آن بیرون کرد؛ و گریان و اندوهناک به زمین فرود آمدند؛ و هبوط آن دو بر نزدیکترین کوهی از کوههای زمین به بهشت، که در سرزمین هند بود، انجام گرفت. و کسانی گفته اند که بر کوه ابوقُبَیْس که در مکه است فرود آمدند... و خداوند از بهشتی که آدم در آن بود، برای او حجرالاسود را فروفرستاد و آدم را فرمود تا آن را به مکّه برد و برای او خانه ای بسازد. پس آدم به مکه رفت و خانه را ساخت و گرد آن طواف کرد...[۱۸]

ملک، ملایک (سجده کردن بر آدم)

درپیش آدم گرملک سجده کند نبود عجب / کزبهر خاکی چرخ را سقّا وچاکرساختی.(۵/۱۸٦)
سجده کردند ملایک تن آدم را زود / پرتو جان تو دیدند در آن جسم سنی.(٦/۱٦٤)

دو بیت زیر نیز اشاره به آدم و سجده دارد.

نادر جمال باید کاندر زبان نیاید / تا سجده راست آید مر آدم صفی را.(۱/۱۱٦)

چون پیش آدم ازدل وجان و بدن کنی یک سجده ای به امرحق ازصدق بی ریا
هرسوکه تو بگردی ازقبله بعدازآن کعبه بگردد آن سوبهر دلِ ترا. (۱/۱۲٦)

← ابلیس

مار (بهشت)

چو آدمی به یکی مار شد برون ز بهشت / میان کژدم و ماران ترا امان ز کجا (۱/۱۳٤)
مقام داشت به جنت صفی حق آدم / جدا فتاد ز جنّت که بود مارآمیز (۳/۷٦)

چنانکه درآغاز داستان اشاره کردیم، به روایت عهدعتیق، مارحوّا رامی فریبدوبه خوردن میوهٔ درخت ممنوع برمی انگیزد. حوّا به مار می گوید: خدا گفته است از میوهٔ آن درخت که وسط باغ است نخورید، مبادا که بمیرید. امّا «مار به زن گفت هر آینه نخواهید مرد، بلکه خدا می داند در روزی که از آن بخورید چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود. و چون زن دید که آن درخت برای خوراک نیکوست و به نظر خوشنما

۱۸) تاریخ یعقوبی، ص ٤.

و درختی دلپذیر دانش‌افزا، پس از میوه‌اش گرفته بخورد و به شوهر خود نیز داد و او خورد. آنگاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و فهمیدند که عریانند...»[۱۹] این اتفاق و فریب خوردن از یک مار، سبب اخراج آدم و زوجه‌اش از بهشت می گردد. (ـــ داستان آدم)

در تفاسیر و قصص اسلامی نیز، ضمن روایتهای مختلف مربوط به فریب خوردن آدم و اخراج وی، یک روایت هم به مار مربوط می گردد. اما این مار نیست که آدم را می فریبد، بلکه ابلیس است که مار را می فریبد تا به وسیلهٔ او به بهشت راه می یابد و آدم را فریب می دهد. طبری می نویسد:

گروهی از علما بر اینند که ابلیس گِرد بهشت می گردید و نگاه همی کرد. چون نگه کرد، ماری برون آمد از بهشت، و این مار هر بار چهار پای داشت همچون چهار پای اشتر، و ابلیس آن مار را گفت که من آدم را نصیحتی خواهم کرد سخت نیکو و مرا پیش او راه نمی دهند، باید که تو مرا پیش آدم بری تا من این نصیحت او را بگویم و او ترا سپاسداری کند. پس آن مار مر ابلیس را به دهان خویش اندر جای کرد... و مار او را به نهانِ رضوان، در بهشت برد.[۲۰]

در قصص الانبیاء، ابلیس به در بهشت می آید و در طلب جنبنده‌ای از جنبندگان بهشت است، تا طاووس را می بیند و از او می خواهد در بهشت را بروی بگشاید. اما طاووس خود این کار را نمی کند و او را دلالت به مار می کند و می رود و مار را پیش ابلیس می آورد. ابلیس راز خود را به مار می گوید:

مار نرم شد و آن ملعون را در سر خود جای بداد. بیامد برابر تخت آدم و با وی سخن آغازیدن گرفت و فریفتن گرفت. آدم پنداشت که این مارست سخن همی گوید. اگر بدانستی که وی ابلیس است، هرگز با وی سخن نگفتی و حدیث او نشنیدی. پس آدم را گفت ترا بسیار حق افتادست بر ما که صحبت تو با ما دراز گشته است؛ بدین سبب، ترا نصیحتی خواهم کرد. آدم گفت: مرا ناصح خدای بس بود. حوّا گفت: بگذار تا سخن گوید. ابلیس گفت: یا آدم، دانی که خدای ـ تعالی ـ ترا ازین درخت چرا منع کرد؟ آدم گفت: ندانم. گفت: زیرا هر که از این درخت بخوارد، جاودانه بماند و از اهل بهشت گردد، و هر که نخورد از بهشت دور ماند و از خدای هم دور ماند؛ و بدین سوگند خورد.[۲۱]

---

۱۹) عهد عتیق، سفر پیدایش، باب سیم، ۴ - ۷.
و نیز ـــ قصص قرآن مجید، صص ۷ و ۸.

۲۰) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱، صص ۵۱ - ۵۲

۲۱) قصص الانبیاء، صص ۱۸ و ۱۹.

سرانجام حوّا با وسوسهٔ ابلیس دو دانه از درخت می کند و یکی را نیمه می کند و خود می خورد و یک نیمه به آدم می دهد و از بهشت اخراج می گردند.

دانه، گندم (بهشت، تاج، حلّه)

آن دانهٔ آدم را کز سنبل او باشد / بفروشم جنّت را بر جان نهم جنّت (۱/۱۹۷)

کو بلبل شیرین فنم، کوفاخته ی کوکوزنم طاووس خوب چون صنم، کوطوطیان کوطوطیان
خورده چوآدم دانه ای، افتاده ازکاشانه ای پریده تاج وحلّه شان زین افتنان زین افتنان (۴/۱۰۲)

اگر در جنت وصلت چوآدم گندمی خوردم / مرا بی حلّهٔ وصلت بدین عوری روا داری؟! (۵/۲۵۰)

پدرت زجنّت آمد، زبلای گندمی دو / چوهوای جنتستت، توهریسه خوار چونی؟ (۷/۱۶۹)

در تورات و در قرآن، نوع میوهٔ ممنوعه ای که آدم و حوا از خوردن آن منع شده اند مشخص نشده است. در قرآن آمده است که خداوند به آدم و حوّا می فرماید در بهشت بگردند و از میوه های آن بخورند امّا به آن درخت نزدیک نشوند: وَلا تَقْرَبا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ.[۲۲] راجع به نوع این درخت و میوهٔ آن در تفاسیر قرآن اظهار نظرهایی شده است و آن را درخت علم، درخت انگور، درخت انجیر گفته اند. اما نظر اکثر مفسران آن است که درخت گندم بوده است.[۲۳] طبری، پس از نقل چگونگی راه یافتن ابلیس به بهشت، می نویسد:

> چشم ابلیس برطاووس افتاد. ابلیس از آن طاووس پرسید که: آن درخت کدام است که خدای ــ عزّ و جلّ ــ آدم را گفت از آن مخور؟ طاووس آن درخت گندم او را بنمود و گفت: این است.[۲۴]

بعد از فریب حوّا از ابلیس و جدا کردن پنج دانه گندم که خود می خورد و به آدم نیز می دهد (ــــ ابلیس) و پس از رانده شدن آدم از بهشت و توبه کردن (ــــ توبه کردن آدم) طبری می نویسد:

> پس چون خدای ـ عزّوجلّ ـ توبهٔ آدم پذیرفت، مر جبرئیل را بفرمود تا یکی خوشهٔ گندم، چنانکه او خورده بود اندر بهشت، پیش آدم آورد و گفت: هم از این که بخورده ای روزیِ تو کردم و آنِ فرزندان تو تا روز رستخیز...[۲۵]

---

۲۲) بقره ۲: ۳۵. ۲۳) کشف الاسرار میبدی، ج ۱، ص ۱۴۸؛ و نیز قصص قرآن مجید، ج ۱، ص ۶.
۲۴) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۲. ۲۵) همان کتاب، ص ۵۶.

درقصص الانبیاء، نیز آدم با خوردن گندم است که مرتکب گناه می شود، وتاج از سرش می پرد و تخت از زیرش بیرون می شود. به موجب نوشتهٔ این کتاب، پس از آنکه جان به تن آدم درمی آید، آدم هفت روز همچنان می نشیند.

تا آنگاه که حقّ تعالی از بهشت تخت فرستاد از زرسرخ، و گوهرها در او نشانده، و لباس حریر و تاج. لباس در پوشید و تاج بر سر نهاد و برتخت نشست، و آن هفتصد هزار فریشته که به زمین بودند با ابلیس همه را فرمود که آدم را سجده کنید...[۲۶]

وقتی ابلیس به بهشت راه پیدا می کند و آدم و حوّا را به خوردن میوهٔ آن درخت ممنوع برمی انگیزد حوّا وسوسه می شود.

آدم گفت: نباید (=مبادا) که ما را عتاب آید که حق سبحانه و تعالی ما را نهی کرده است. حوّا گفت: اهل بهشت در بهشت دروغ نمی گویند. برفت و از آن درخت دودانه برکند. یکی را پنهان کرد از او، و یکی را به دو نیمه کرد؛ یک نیمه آدم را داد و نیمی خود بخورد. در حال، تاج از سر آدم بپرید، و تخت از زیرش بیرون شد، و جامه ها از وی جدا شدند و با وی در سخن آمدند و گفتند ما با کسی نباشیم که اوامر حق را دست باز دارد و بی فرمانی کند. و خبر در بهشت افتاد که آدم فرمان حق را خلاف کرد و گندم بخورد...[۲۷]

آفرینش آدم (صلصل فخّار، گل سرشته، خاک)

یک قطره ازآن بحرجدا شد که جدا نیست / کادم زتک صلصل فخّاربرآمد (۲/۶۰)
اندر گل بسرشته یک نفخ دگردردم / وان سنبل ناکشته برطینت آدم زن (۴/۱۵۳)
زاولین جرعه که درخاک آمد آدم روح یافت / جبرئیلی هست شد چون برسما می ریختی (۶/۱۰۲)

بنابر آیهٔ ۵۹ از سورهٔ آل عمران، خداوند آدم را از تراب (خاک) آفریده است: اِنَّ مَثَلَ عیسیٰ عِنْدَاللهِ کَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرابٍ... و بنابر آیهٔ ۱۱ از سورهٔ صافات از «طین لازب»: اِنّا خَلَقْناهُمْ مِنْ طینٍ لازِبٍ. صاحب ترجمهٔ طبری «طین لازب» را «گل خوشیده» ترجمه کرده است.[۲۸] و بنابر آیهٔ ۱۴ از سورهٔ رحمٰن، از «صلصال»: خَلَقَ الإنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ کَالفَخّارِ، که در ترجمهٔ طبری در ترجمهٔ این آیه می نویسد: «بیافرید مردم را از گلی آواز

---

۲۶) قصص الانبیاء، ص ۹. ۲۷) همان کتاب، ص ۱۹. ۲۸) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۵۱۷.

دهنده چون گل کوزه کُنان».[۲۹]

در تفاسیر و قصص اسلامی، ابتدای آفرینش آدم داستان دل‌انگیزی دارد. خداوند ابتدا جبرئیل را می فرستد تا از آنجا که امروز مکّه است چهل گز گل از زمین بردارد. امّا زمین جبرئیل را به خداوند سوگند می دهد که این کار را نکند، زیرا که خداوند می خواهد از گل زمین خلیفه‌ای بیافریند که بر روی زمین گناه خواهد کرد و خون خواهد ریخت. جبرئیل به خاطر سوگند زمین از این کار دست برمی دارد. خداوند میکائیل را می فرستد. او نیز با سوگند زمین بازمی گردد. سرانجام، عزرائیل مأمور این کار می گردد که چهل گز از گل زمین برمی گیرد از همه لونی.

و حق ــ جلّ و علا ــ آدم را از آن گل بیافرید به قدرت خویش؛ و همچنان که بیافرید، صورتی بود اَوْکَنْده، ازمشرق تا مغرب؛ و اندر آن جان نبود، صلصال بود خشک شده و بدان جا اَوْکَنده.[۳۰]

پس از آنکه صورت آدم چهل سال به حال خویش ماند:

خدای ــ عزّ و جلّ ــ جان را بفرستاد تا به تن آدم اندر شد و بر اندام او هیچ اندام نبود. و هر کجا جان همی رسید، اندامها یک یک پدیدار آمد، تا خدای ــ عزّ و جلّ ــ جمله صورتها او را بیافرید و تمام گشت.[۳۱]

در قصص الانبیاء، جبرییل خاک از زمین می گیرد و آنگاه حق ــ تعالی ــ بارانی می فرستد تا آن گل سرشته می شود؛ و چهل سال او را بی جان میان مکّه و طایف می گذارد تا بعد از آن جان را می فرماید تا به تن وی درآید.[۳۲]

در قرآن کریم، خداوند، پس از آنکه صورت و جسد آدم را می آفریند، در آن از روح خود می دمد: **فَإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ روحي فَقَعوالَهُ ساجِدينَ.**[۳۳] در همین مقوله، سورآبادی به نکات قابل تأمّلی اشاره می کند:

آنگاه، خدای ــ تعالی ــ بر آن خاک آدم ــ علیه السلام ــ چهل روز باران اندوهان ببارانید تا آغشته گشت؛ آنگه یک ساعت باران شادی برآن بارانید. و آن شادی یک ساعته آن باشد که به درمرگ به گوش بنده فرو گویند که **لاتَخَفْ**

۲۹) همان کتاب، ج ۷، ص ۱۷۸۵.
۳۰ و ۳۱) همان کتاب، ج ۱، صص ۴۵، ۴۷.
۳۲) قصص الانبیاء، صص ۸ و ۹.
۳۳) حجر ۱۵: ۲۹؛ و نیز ص ۳۸: ۷۲.

ولا تَحْزَنْ (عنکبوت ۲۹:۳۳) آنگاه، آن گل آدم ــ علیه السلام ــ بپالایید به کمال قدرت خود؛ از آنچه صافی تر بود، آدم را بیافرید و از باقی درخت خرما را بیافرید. از آنجاست که رسول ــ علیه السلام ــ گفت که درخت خرما را نیکو دارید که آن عمّتِ شماست.[۳۴]

آموختن و تدریس اسماء

ز بهر غیرت آموخت آدم اسما را / بیافت جامع کل پرده های اجزا را (۱/۱۳۶)
در مدرسهٔ آدم با حق چو شدی محرم / بر صدر ملک بنشین تدریس ز اسما کن (٤/۱٥٤)
ورآدم ازایوان دل درنامدی درآب و گل / تدریس با تقدیس اوبالا ترازاسماستی (۵/۱۹۷)

مفاد آیه های ۳۰ تا ۳۳ از سورهٔ بقره اشاره دارد به آموختن اسماء به آدم از جانب خداوند و عجز فرشتگان از دانستن اسمهای موجودات و سپس آگاه کردن فرشتگان از نامهای موجودات به وسیلهٔ آدم. صاحب **قصص الانبیاء** در تفسیر این آیات می نویسد:

دیگر فریشتگان گفتند: الٰهنا، چه حکمت بود که خدمت ما بیش از آنِ او بود و او را بر ما درجت نهادی و او را فضل زیادت کردی؟ ملک ــ تعالی ــ گفت: شما را آن فضل نیست. او را فضل، که زیادت نهادم، به علم نهادم؛ و شما را آن علم نیست که او راست. ایشان گفتند: هر چه او داند ما نیز دانیم، که ما پیش از وی بدین زمین بودیم و به آسمانها. آنگاه، ملک ــ تعالی ــ گفت: **اَنْبِئُونی بِاَسْماءِ اللّه** نامهای این خلق بگویید که من آفریده ام. همه عاجز شدند و گفتند: قوله تعالی: **سُبْحانَکَ لاعِلْمَ لَنا اِلاّ ماعَلَّمْتَنا** (بقره ۲:۳۲) آنگاه، آدم را گفت: **اَنْبِئْهُمْ بِاَسْمائِهِمْ** (بقره ۲:۳۳) آدم نام همه چیزها بگفت: حقّ ــ تعالی ــ گفت: **اَلَمْ اَقُلْ لَکُمْ اِنّی اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰواتِ وَالاَرْضِ** (بقره۲:۳۳) نگفتم که من دانم که فضل کراست. همه عجب داشتند و شکر کردند.[۳۵]

---

۳٤) **قصص قرآن مجید**، ص ۵. ۳۵) **قصص الانبیاء**، صص ۱۰ و ۱۱ و نیز **کشف الاسرار** میبدی، ج ۱، ص ۱۳٦ و بعد؛ درمثنوی نیز اشاره های مکرر به موضوع آموختن اسماء به آدم و مضمون علم وی آمده است ← دفتر اول، صص ٦۳، ٦٤، ۷۷، ۱۱۸، ٦۳؛ دفتر دوم، صص ٤۳۰، ٤۳٤، ٤٥۸؛ و نیز ← کتاب حاضر، ذیل تفسیر داستان آدم (آدم: انسان کامل)

گریه و توبهٔ آدم

چو آدم توبه کن، وارو به جنّت / چه و زندان آدم را رها کن.(۴/۱۶۹)
چو آدم توبه کن از خوشه چینی / چو کِشتی بذر، آنِ تست خرمن.(۴/۱۷۱)
چل سال چشم آدم درعذرداشت ماتم / گفته به کودکانش بابا که «همچنین کن».(۴/۲۵۲)
پی رضای توآدم گریست سیصد سال / که تازخندهٔ وصلش گشاده گشت دهن.(۴/۲۷۷)

ابلیس حوّا را می فریبد تا او هم خود گندم می خورد و هم به آدم می خوراند. خداوند، به جرم این نافرمانی، آدم و حوّا را از بهشت بیرون می کند. آدم بر سر کوه سرندیب می افتد. دوری از بهشت و حضرت ربّ العالمین و سنگینی گناهِ نافرمانی او را به گریه و زاری و توبه می کشاند.

> آدم هیچ چاره و تدبیر دیگر نمی دانست، و هم بر سر کوه سرندیب سر بر سجده نهاد و همی گریست بر گناه خویشتن، و آب از چشم او بدان کوه فرومی دوید. و صد سال همچنان بر آن سر کوه می گریست... تا جویها گشت از آب چشم او و گرداگرد آن کوه مرغزار گشت از گیاهانْ گوناگون و درختان بسیار. و چون صد سال برآمده بود، ضعیف گشته و بی طاقت، و می خواست که هلاک شود. و حق ــ جلّ و علا ــ بر وی رحمت کرد و بر وی ببخشود و توبهٔ او قبول کرد.[۳۶]

طبری پس از تفصیل دربارهٔ گریه و زاری آدم می نویسد که وقتی جبرئیل به آدم سخنانی می آموزد تا بگوید و به دنبال گفتن خداوند توبهٔ او را می پذیرد، بعد از گریهٔ اندوه به آدم گریهٔ شادی دست می دهد:

> پس چون آدم ــ علیه السلام ــ پذیرفتن توبه بشنید، از شادی گریستن بر او افتاد و چندان آب از چشم او بدوید که آن همه آب که از اندوه دویده بود زیر آن شد، و همهٔ ریاحین و گلهای الوان و سپرغمها و درختان پربار میوه با منفعت خلق برُست. اکنون آن درختان که بارور نیستند و به کار دیگر نیاید مگر سوختن را، از

---

۳۶) ترجمهٔ تاریخ طبری، ج ۱، صص ۵۳، ۵۴؛ دربارهٔ گریهٔ آدم و ارزش صفابخشی گریه، در مثنوی اشاره های مکرر آمده است ← دفتر اول؛ ص ۱۰۱؛ دفتر دوم، ص ۱۷۳؛ دفتر پنجم، ص ۱۱؛ دفتر ششم، ص ۳۶۴؛ و نیز اسرارنامه؛ ص ۳۷؛ کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۷۰؛ کلیات شمس، ج ۶، صص ۵۸ و ۵۹ که قسمت اعظم غزل شمارهٔ ۲۷۱۰ به گریه مربوط می شود.

آب اندوه که آدم بر توبه کردن می گریست از آن بُرسته اند. و این ریاحین و نباتهای نیکو و درختان میوه دار با منفعت و داروها، چون هلیله و پلپله و آمله و آنچه بیماران را بشاید و آنچه از هندوستان آرند، همه آن است که از آب چشم آدم بُرسته است. بدان وقت که از شادی گریسته بود...[۳۷]

راجع به مدت توبه و گریستن آدم بعد از هبوط از بهشت، روایاتی نیز وجود دارد که بر چهل سال گریستن، و دو یست سال گریستن، سیصد سال شرمگین بودن و جز آن دلالت دارد. وهب بن منبّه گفته است:

هنگامی که خداوند آدم را از بهشت به دنیا فرود آورد و بر زمین قرار گرفت، عطسه ای کرد که از بینیش خون جاری گشت. پس چون سیلان خون بینی خود را دید، که قبل از آن چنان چیزی ندیده بود، و دید که زمین خون او را ننوشید و چهرهٔ زمین چون زغال از خون وی سیاه شد، بشدت ناله وزاری کرد، و بهشت را با آن همه راحت و آسایش به یاد آورد، و به سبب آن نعمتها که بر او پوشیده شده بود دلتنگ بر زمین فروافتاد و چهل سال بگریست. پس خداوند فرشته ای را به سوی او فرستاد تا پشت و شکم او را مسح کرد و دست بر قلب او گذاشت، و اندوه و دلتنگی از دل او زایل کرد، و از اندوهی که بدو رسیده بود، آرامش یافت.[۳۸]

شهر بن حوشب گفته است:

به من چنان رسید که آدم ــ علیه الصلوة والسّلام ــ هنگامی که به زمین فروافتاد، سیصد سال ازشرم خداوند سربلند نکرد.[۳۹]

ابن عباس گفته است:

آدم و حوّا، به خاطر آن نعمتهای بهشتی که از آنان فوت شد، دو یست سال گریستند و چهل سال نه خوردند و نه نوشیدند.[۴۰]

---

۳۷) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱، صص ۵٤، ۵۵.

۳۸) قصص الانبیاء، المسمی بالعرایس، ص ۲۱. ۳۹) همانجا.

٤۰) تحقیق در تفسیر ابوالفتوح، ج ۳، صص ٦ و ۷؛ سنائی از هفتصد سال گریستن سخن می گوید:
نیم روز اندر بهشت آدم عدیل ملک بود / هفتصد سال از جگر خون راند بر سنگ و گیا (دیوان سنائی، ص ٤۱ و عطار از ششصد سال غمناکی و گریهٔ آدم سخن می گوید:
نه ششصد سال آدم ماند غمناک / ز بهر گندمی خون ریخت بر خاک (الهی نامه، ص ۹٦)

میثاق ألست

موضوع میثاق اَلَست، که ناظر است بر مضمون آیهٔ **وَاِذْاَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی اٰدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالوابَلیٰ شَهِدْنا اَنْ تَقُولوا یَوْمَ الْقِیٰمَةِ اِنّا کُنّا عَنْ هٰذا غافِلینَ** (اعراف ۷: ۱۷۲)، در کلیات شمس، بدون اشاره به داستان آدم، نقل شده است:

گفت آلست وتو بگفتی بلیٰ　　　شکر بلیٰ چیست کشیدن بلا
سرّ بلیٰ چیست که یعنی منم　　　حلقه زنِ درگه فقروفنا. (۱/۵۷)

آلست گفت حق و جانها بَلیٰ گفتند / برای صدق بَلیٰ حق ره بلا بگشاد. (۲/۲۲۱)
این عشق که مست آمد در باغ الست آمد / کانگور وجودم را در جهد و عنا کوبد. (۲/۵۳۰)

مفسران در تفسیر این آیه و چگونگی عهد گرفتن خداوند از فرزندان آدم اختلاف دارند؛ حتی دربارهٔ زمان و مکان وقوع این حادثه اختلاف است. آنچه اغلب ذکر شده است، این است که خداوند پس از خلق آدم تمام ذرّیت آدم را از پشت وی بگرفت و

ایشان را گفت: نه ام من خداوند شما؟ همه پاسخ دادند: **بَلیٰ اَنْتَ رَبُّنا**. تویی خداوند ما. همه اقرار دادند، اما قومی بطوع از میان جان، وقومی بر تقیّه از بن دندان؛ مؤمنان را تقریر بوَد، و بیگانگان را تهدید. مؤمنان را گفت بلطف: نه من خداوند شما ام؟ و بیگانگان را گفت بقهر: من خداوند شما نیستم؟ همه گفتند: بلیٰ، و ربّ العزه ــ جلّ جلاله ــ خود دانست و در علم قدیم وی بود که از ایشان کیست که تصدیق کند در دنیا و بر آن عهد و اقرار بماند و مؤمن باشد، و کیست که آن را تکذیب کند و کافر گردد.[۴۱]

در تفسیر عرفانی این آیه در کشف الاسرار آمده است:

روز میثاق، به جلال عزّ خود و کمال لطف خود، بر دلها متجلی شد ــ قومی را به نعت عزّت و سیاست، قومی را از روی لطف و کرامت. آنها که اهل سیاست بودند، در دریای هیبت به موج دهشت غرق شدند، و این داغ حرمان بر ایشان نهادند که **اولٰئکَ کَالْأنعامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ** (اعراف ۷: ۱۷۹)؛ و ایشان که سزای نواخت و کرامت بودند به تضاعیف قربت و تخاصیص محبّت مخصوص گشتند،

۴۱) کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۸۶؛ و نیز ← قصص قرآن مجید: ص ۸۴.

و این توقیع کرم بر منشور ایمان ایشان زدند که **اولٰئک هُمُ الرّاشِدون**. (حجرات ۷:۴۹)

تفسیر میثاق الَسْت از یکسو سرنوشت از پیش تعیین شدهٔ انسان را، که در علم خداوند بوده است، امری مقدرمی کند؛ وازسوی دیگر عشق الهی را با سرنوشت الهی و ازلی انسان پیوند می زند. شکر این بلیٰ گفتن به ندای خداوند، که خود ناشی از تجلّی لطف او بر دلهای عاشقان است، چنانکه مولوی می گوید، تحمّل محنت و بلا در این دنیا با روی گشاده در راه محبوب است. روح آن کس که به هنگام الست جمال حقّ رادید و ندای او را شنید، در این جهان بی خویش و مست است ودر این جهان مست طاعت است؛ و قول و فعلش امتحان آن بلیٰ گفتن است و شوق پیوستن به محبوب تعیین کنندهٔ طریق زندگی اوست.[۴۲]

ب) تفسیر داستان آدم

آدم: انسان کامل

چنانکه دربخش اوّل دیدیم، خداوند ازروح خود درقالب آدم می دمد وسپس همهٔ اسماء را به آدم می آموزد. اهل اشارت گفتند:

> مقتضی لفظ عموم آن است که هرچه اسما بود آدم را درآموخت، هم اسماء خالق هم اسماء مخلوقات... پس ثمرهٔ علم نام مخلوق در حقّ آدم آن بود که مسجود فریشتگان گشت، و ثمرهٔ علم خالق آنکه به مشاهدهٔ حقّ رسید و کلام حق شنید.[۴۳]

دانشی که به آدم عطا می شود دانشی شهودی است که با دانش آموخته از طریق عقل نظری وجه اشتراکی ندارد. سرچشمهٔ الوهیت در انسان همان روح خداست که در آدم دمیده شد. کوشش صوفیه در طریق سلوک و طی احوال و مقامات روحانی، در نهایت،

---

۴۲) همان کتاب، ص ۷۹۵. در مثنوی اشاره های متعدد به روز الست آمده است. ← دفتر اوّل، صص ۷۷، ۱۲۸؛ دفتر دوم، صص ۳۳۸، ۴۱۳؛ دفتر سوم، صص ۱۳۵، ۱۴۰، ۲۶۰؛ دفتر چهارم، صص ۴۰۱، ۴۸۱؛ دفتر پنجم، صص ۱۳، ۴۰، ۵۳، ۵۷، ۲۰۸؛ دفتر ششم، صص ۳۱۳، ۴۰۳؛ ونیز کتاب حاضر، ذیل تفسیر داستان ایوب.

۴۳) کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۸.

رسیدن به وضع و مقام حضرت آدم است ــ یعنی تحقق جوهر الهی درخویش و اتصال به سرچشمهٔ معرفت و وصول به علم لدنّی و علم قلب ــ و مانند آدم، نه از طریق خرد و عقل نظری، بلکه از طریق بصیرت و نور پاک، جان و سر نامها را دریافتن و حقایق را مشاهده کردن.[۴۴] جانی که در طی تجربهٔ فنا استحاله می یابد و دو باره متولّد می شود و به سرچشمهٔ معرفت حقایق می رسد از فرشتگان فراتر می رود و مثل آدم مسجود ملایک می گردد. مولوی در مثنوی، دریک جا اشاره می کند که جان در حقیقت علم و خبر است. مقام انسان از حیوان و مقام فرشتگان از انسان و مقام خداوندانِ دل از فرشتگان والا تر است، زیرا فزونیِ جان ناشی از فزونیِ علم و خبر و مایهٔ تعالیِ مقام در سلسله مراتب آفرینش است.

جان نباشد جز خبر در آزمون — هر که را افزون خبر جانش فزون...
جان ما از جان حیوان بیشتر — از چه، زان رو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جان ملَک — کو منزّه شد ز حسّ مشترک
وزملَک جان خداوندان دل — باشد افزون تو تحیّر را بهل
زان سبب آدم بود مسجودشان — جان او افزونترست از بودشان[۴۵]

چنانکه دیده می شود، خداوندان دل، درحقیقت، عارفان واصلی هستند که به سبب داشتن جانی افزونتر از ملایک، همچون حضرت آدم مسجود ملایک واقع می شوند. معنی انسان کامل در نظر مولوی همین فرارفتن از مقام فرشتگان ورسیدن به مرتبهٔ خداوندان دل است. حضرت آدم نمودگار کهن و نمونهٔ نخستین است. از طریق عشق و وصول به مرتبهٔ فنا، که تحقق قوّتهای الهیِ نهاده در وجود انسان است، جوهر الوهیتی که خداوند در وجود انسان بودیعت نهاده است از غبار کدورتهای ناشی از زیست در عالم خاک پاک می گردد، و انسان می تواند همچون حضرت آدم گردد. حقیقت و جوهر آدم همان روح خداوندی است که در وجود او نهاده شده است و از او به تمام آدمیان منتقل می گردد. بنابراین هر انسانی بالقوه انسان کامل است که می تواند به شرط فعلیت بخشیدن به این قوّت، انسان کامل بالفعل گردد و مقامی بالا تر از فرشتگان پیدا کند و مسجودملایک شود. تحقق این امر بسته به مجاهدهٔ فرد و توفیق حقّ است. انبیا و اولیا تحقّق بخشِ جوهر الهیِ خویش در این جهان

---

۴۴) مثنوی، دفتر اول، ص ۷۷:

چشم آدم چون به نور پاک دید — جان و سرّ نامها گشتش پدید
چون ملک انوار حق در وی بتافت — در سجود افتاد و در خدمت شتافت

۴۵) مثنوی، دفتر دوّم، ص ۴۳۴.

و بنابراین، انسانهای کامل‌اند. بدین ترتیب، مولوی انبیا و اولیا را تکرار و تجدد حضرت آدم، یا همان روح و حقیقت الهی در مقاطع مختلف تاریخ، می داند:

آن سنا برقی که بر ارواح تافت تا که آدم معرفت زان نور یافت
آن کز آدم رُست دست شیث چید پس خلیفه‌ش کرد آدم کان بدید
نوح از آن گوهر که برخوردار بود در هوای بحر جان دُربار بود
جان ابراهیم از آن انوار زفت بی حذر در شعله های ناررفت...
چون محمد یافت آن ملک و نعیم قرص مه را کرد دردم او دو نیم
چون ابوبکر آیت توفیق شد با چنان شه صاحب و صدّیق شد
چون عمر شیدای آن معشوق شد حق و باطل را چو دل فاروق شد
چونکه عثمان آن عیان راعین گشت نورفایض بودوذی‌النّورَین گشت
چون زرو یش مرتضی شد دُرفشان گشت او شیر خدا در مرجِ جان
چون جنیدازجنداودیدآن مدد خودمقاماتش فزون شدازعدد...[۴۶]

این سلسلهٔ وارثانِ نور همچنان ادامه می یابد و با یزید و کرخی و ابراهیم ادهم و شقیق از این سلسله ذکر می شود، و جز آنها بسیاری دیگر نیز وجود داشته اند که نامشان نهان مانده است:

صدهزاران پادشاهان نهان سرفرازانند زان سوی جهان
نامشان ازرشک حق پنهان بماند هرگدایی نامشان را برنخواند.[۴۷]

حضرت محمد(ص)، چنانکه دیده می شود، تکرار وتجدد همان روح الهی یا گوهرآدم درمقطعی ازتاریخ است، چنانکه شمس تبریزی نیز گوهرآدم درعهد حیات مولوی است.[۴۸] امّا مولوی درچند جا اشاره می کند که اگر چه حضرت محمّد(ص) به صورت ظاهر بعد از پیامبران دیگر در تاریخ ظهور کرده است، امّا از نظر معنی و دانش الهی مقدم بر همهٔ آنهاست؛ مثل میوه‌ای که اگر چه به نظر می رسد زادهٔ درخت است، امّا در حقیقت درخت زادهٔ اوست. به همین سبب، مولوی با اشاره به حدیث پیامبر(ص) می گوید:

---

۴۶) مثنوی، دفتر دوّم، ص ۲۹۷. ۴۷) همانجا، ص ۲۹۸. ۴۸) کتاب حاضر، تفسیر داستان خضر، ذیلِ خضر: انسان کامل...: گوهرآدم به عالم شمس تبریزی توی / ای زتوحیران شده بحرمعانی شادباش.

مصطفی زین گفت کادم و انبیا خلف من باشند در زیر لوا
بهر این فرموده است آن ذوفنون رمز نَحْنُ الْآخِرونَ السّابِقون
گر به صورت من ز آدم زاده‌ام من به معنی جَدّ جَدّ افتاده‌ام
کز برای من بُدش سجده‌ی مَلَک وز پی من رفت بر هفتم فلک
پس ز من زایید در معنی پدر پس ز میوه زاد در معنی شجر
اول فکر آخر آمد در عمل خاصه فکری کو بود وصف ازل.[۴۹]

آنچه از این ابیات دریافت می شود، این است که غرض آفرینش، در وجود آمدن حضرت محمد(ص) بوده است. این موضوع که حضرت محمد(ص) علت غائی آفرینش و بنابراین، اندیشهٔ الهی قبل از آفرینش، و غرض اصلی خلقت بوده است، در جایی دیگر از مثنوی نیز با تمثیل درخت و میوه تکرار شده است:

چون عمل کردی شجر بنشاندی اندرآخر حرف اول خواندی
گرچه شاخ و برگ بیخش اوّلست آن همه از بهر میوه مرسلست
پس سری که مغز آن افلاک بود اندرآخر خواجهٔ لولاک بود
نقل اعراضَست این بحث و مقال نقل اعراضست این شیر و شگال
جمله عالم خود عرض بودند تا اندرین معنی بیامد هَلْ أتیٰ
آن عرضها از چه زاید از صور وین صور هم از چه زاید از فکر
این جهان یک فکرتست از عقل کل عقل چون شاه‌ست وصورتها رسل.[۵۰]

جهان هستی ظهور ملموس و مادی اندیشه و دانش خداوند است. این دانش و اندیشهٔ الهی دارای غایتی است و تحقق مادی این غایت مستلزم فراهم آوردن مقدمات و اسباب و آلات و مواد و فعالیت فاعلی است. صور مختلف موجودات و فعالیت آنها برای تحقّق علت غائی خلقت است. بنابر این، اندیشه و دانش الهی به منزلهٔ جوهر است. صور موجودات از این اندیشه و جوهر زاده می شوند؛ و فعالیت آنها، که باید سبب تحقّق جوهر گردد، به منزلهٔ اعراض‌اند که از صورزاده می شوند. پس اگر علت غائی آفرینش ظهور حضرت محمد(ص) است، اصل و مایهٔ وجود جهان یا موجودات (افلاک) علت غایی اندیشهٔ الهی یعنی ظهور حضرت محمد(ص) است؛ چنانکه حدیث قدسی **لَوْلاکَ لَما خَلَقْتُ الأفلاک**[۵۱] نیز مؤیّد آن است. نیکلسن کلمهٔ «سِر» را، در بیت سوّم از بیتهای سابق

۴۹) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۰۹؛ و نیز ← دفتر سوم ص ٦٤.
۵۰) همان کتاب، دفتر دوم، صص ۲۹۹-۳۰۰.
۵۱) احادیث مثنوی، ص ۲۰۳.

الذکر، حقیقت یا روح محمّد(ص) یا اصل عقلی که در سراسر جهان دارای نفوذ است، تفسیر می کند[۵۲]؛ و در جای دیگر، نور روحانی محمد(ص) را همان عقل کلّ *logos* می داند که اولین موجودی است که خلق می شود، و به وسیلهٔ این نور است که سلسلهٔ انبیا با آدم آغاز می شود[۵۳].اعتقاد به اینکه نور محمد(ص) اوّلین آفریدهٔ خداوند است، بعد از درگذشت پیامبر و گسترش اسلام در میان ملل و برخورد این دین با احساسات و عقاید دینی ملتهای دیگر، برای ارضای احساسات دینی مسلمانان، رواج پیدا کرد. عقیده به ازلی بودن وجود پیامبر(ص) ابتدا در میان شیعه و سپس در میان سنّیان نیز مورد قبول افتاد. این عقیده را احادیث متعددی که به پیامبر نسبت می دهند از جمله حدیث معروف **كُنْتُ نَبِيّاً وآدَمُ بَيْنَ الماءِ وَالطّين** تأکید می کند. وجود ازلی محمد(ص)، که نخستین آفریدهٔ خداوند است، نوری آسمانی تصور می شده است که ابتدا در وجود آدم و سپس در تمام انبیای پس از وی نسل به نسل تجسّد یافت. آخرین تجلی آن، برطبق عقاید اهل سنت، در خود پیامبر خاتم(ص)؛ و برطبق عقاید شیعه، در حضرت علی ـــ علیه السلام ـــ و امامان خاندان او ظهور کرد. نیکلسن به دنبال این مطالب می نویسد:

> صوفیه این نظریه را در همان راه و رسم خود تأویل می کنند. نور محمدی در نزد ایشان همان روح الهی است که خداوند در آدم دمید، همان *nous* نوافلاطونی که نخستین صادر به شمار می رود و همان کلمهٔ الهیهٔ *logos* است که بر طبق عقیدهٔ بعضی از غنوسیهای مسیحی، در پیامبران تجسّد می یابد و مصدر وحی است.[۵۴]

براساس همین نظریه، نیکلسن در شرح مثنوی همه جا عقل کل و نور محمدی را معادل می گیرد و آن را همان لوگوس، حقیقت محمدیه، و انسان کامل می داند. چنانکه در شرح بیت:

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی / تا چو عقل کل تو باطن بین شوی.[۵۵]

عقل کل را به انسان کامل، لوگوس و حقیقت محمدیه تعبیر می کند[۵۶]؛ و در شرح بیت

کل عالم صورت عقل کل است / کوست بابای هر آنک اهل قل است.[۵۷]

---

۵۲) شرح نیکلسن، ج ۷ ص ۲۷۵ و صص ۲۰، ۳۰، ۱۶۰، ۱۸۰. ۵۳) همانجا، ص ۲۷۰ ذیل «نور صاف». ۵٤) تصوّف اسلامی، ص ۱۲۳؛ نیز ← توضیح مترجم در بارهٔ انسان کامل، ص ۲۲۳ و بعد. ۵۵) مثنوی، دفتر چهارم، ص ٤۰٦. ۵٦) شرح نیکلسن، ج ۸، ص ۱۸۰. ۵۷) مثنوی، دفتر چهارم، ص ٤۷۱.

می نویسد: جهان مخلوق صورت لوگوس، یعنی نور محمد است [58]. اما به رغم آنچه نیکلسن در شرح مثنوی خود می گوید، و با آنکه موضوع خلقت نور محمد، به عنوان نخستین آفریده، هم در نزد صوفیان و هم در تفاسیر قرآن و هم در احادیث منسوب به پیامبر(ص) اندیشه مایه ای آشنا و مکرر است [59]، در مثنوی و نیز کلیات شمس، در هیچ جا، بصراحت اشاره‌ای به اینکه اوّلین آفریدهٔ خداوند نور محمد است و بنابراین، عقل کل یا نفحهٔ الهی همان نور محمد است نمی رود.

اشاره به حدیث **اَوَّلُ ماخَلَقَ اللّهُ العَقْلُ** در مثنوی آمده است [60]؛ اما از حدیث **اَوَّلُ ماخَلَقَ اللّهُ نوری** اثری دیده نمی شود [61]. مفسرین در تفسیر آیهٔ **هَلْ اَتیٰ عَلَی الإنْسانِ حینٌ مِنَ الدَّهرِلَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکوراً** [62]، که در ابیات سابق الذکر از مولوی بدان اشاره شده است، **حینٌ مِنَ الدَّهر** را زمانی تفسیر کرده‌اند که آدم جسدی بیروح بود و مدت چهل سال در میان مکّه و طایف افکنده شده بود، تا آنکه خداوند در او از روح خود دمید [63]. بدین ترتیب، ظلمت صورت انسان با نور الهی، که همان روح یا نفحهٔ الهی است، روشن می گردد؛ و آدم با نفخ روح، که به قول عزیزالدین نسفی عبارت ازقبول نور است [64]، نسبت به خدا معرفت می یابد، و به نور پاک حقایق هستی را در می یابد، و نخستین انسان کامل با تحقّق نور الهی یا دم الهی یا عقل کل در وجود می آید و در رأس سلسلهٔ انبیا و اولیا، که انسانهای کامل اند، قرار می گیرد. ترکیب نور مصطفی، که در کلیات شمس چندین بار آمده است [65]، اشاره به همین روح الهی یا عقل کلّ است، بی آنکه بتوان از این نتیجه گرفت که اوّلین آفریده، نور محمد یا حقیقت محمدیه بوده است. نور مصطفی همان نور آدم، نور شیث، نور نوح، نور ابراهیم و نور دیگر پیامبران است که پس از ختم دایرهٔ نبوت به اولیا می رسد؛ و بنابر این، آن سنا برقی

---

۵۸) شرح نیکلسن، ج ۸، ص ۲۰٤.

۵۹) قصص قرآن مجید، ص ٤۰۸ و بعد؛ نیز ← کشف الاسرار، ج ۹، ص ۳۷۵؛ تعلیقات حدیقه، صص ۲٦۵، ۲٦٦، ۲٦۷، ۳۳۳، ٤۲۸، ٤٤؛ الهی نامه، ص ٤٦؛ اسرارنامه، ص ۱۲؛ منطق الطیر، صص ۱۵ و ۱٦؛ نیز توضیحات مصحح، صص ۲۷۸ و ۲۷۹.

٦۰) احادیث مثنوی، ص ۲۰۳: نی که اول دست یزدان مجید / از دو عالم پیشتر عقل آفرید.

٦۱) در احادیث مثنوی این حدیث مناسب با بیت زیر آورده شده است که به نظر نمی رسد حتماً اشاره‌ای به آن حدیث داشته باشد:

مغز او خود از نسب دور ست و پاک / نیست جنسش از سمک کس تا سماک.

٦۲) سورهٔ دهر ۷٦: آیهٔ ۱. ٦۳) کشف الاسرار، ج ۱، صص ۳۱۷، ۳۲۸. ٦٤) الانسان الکامل، ص ۲۵۰.

٦۵) کلیات شمس، ج ۲، صص ۲۰، ۲۵، ۸۸، ٦۰، صص، ۱۳۵، ۲۱۰، ۲۱٦، در این باره و مثالهای دیگر در داستان حضرت محمد (ص) سخن خواهیم گفت.

که بر ارواح می تابد و ابتدا آدم به وسیلهٔ آن معرفت پیدا می کند، از نظر مولوی، همان روح، نور، نفخهٔ الهی و عقل کل است، بی آنکه نور محمدی و حقیقت محمّدیه نیز باشد و در نتیجه، وجود ازلی حضرت محمد(ص)، چنانکه ابن عربی و بعدها عبدالکریم جیلی به‌تفصیل به آن پرداختند، به عنوان صورت مثالی انسان، کلمهٔ الهیهٔ *logos* ، و انسان کامل، مقدم بر حضرت آدم قرار گیرد و در مرتبهٔ وی نشیند [۶۶]. پیداست که مقام حضرت محمد(ص) در ذهن یک صوفی مسلمان برتر از همهٔ انبیا و اولیاست؛ و مولوی این برتری مقام را در علت غائی بودن حضرت محمد(ص) در آفرینش می جوید، و شاید به همین سبب باشد که در کلیّات شمس، حضرت آدم با عقل مقایسه شده است و رمز عقل قرار گرفته است.

آدم: عقل، روح، جنبهٔ روحانی
حوّا: نفس، جسم، جنبهٔ مادی و حیوانی

مولوی در بیتی از کلیات شمس آدم را با عقل و حوا را با نفس مقایسه می کند:

یک ساعت اردو قبلگی ازعقل وجان برخاستی / این عقل ما آدم بدی این نفس ما حوّاستی.
(۵/۱۹۷)

چنانکه دیده می شود، در بیت فوق، عقل در مفهومی مترادف با جان و مقابل با نفس به کار رفته است. کلمه های روح و نفس، در آثار عرفانی، نمایندهٔ دو جنبهٔ الهی و حیوانی در وجود انسان است. با اینهمه، این دو کلمه به جای یکدیگر در کتب صوفیه زیاد به کار می رود، و مولوی خود نیز آنها را در مفهوم یکدیگر به کار برده است. مثلاً در فیه‌مافیه، در یک جا می نویسد: «نفس دیگر است و روح دیگر. نمی بینی که نفس درخواب کجا می رود و روح در تن است، اما آن نفس می گردد چیزی دیگر می شود.[۶۷]» در اینجا، مراد مولانا از نفس، جان یا همان جوهر الهی است که درخواب از بدن جدا می شود و در صحرای جان و عالم غیب به تفرج می پردازد؛ و روح در مقابل آن همان «بخار لطیف دموی است که آن را جان حیوانی نیز می گویند.[۶۸]» مولوی، در مثنوی همین نفس را، که در عالم خواب از بدن خارج می شود و به صحرای غیب می رود، روح نامیده است.

هر شبی از دام تن ارواح را / می رهانی می کنی الواح را
می رهند ارواح هرشب زین قفص / فارغان ازحکم و گفتار وقصص...[۶۹]

---

۶۶) تصوف اسلامی، ص، ۱۲۴.
۶۷) فیه مافیه، ص ۵۶.
۶۸) همان کتاب، تعلیقات، ص ۲۷۸.
۶۹) مثنوی، دفتر اوّل، ص ۲۵.

در تمام آثار صوفیه، راجع به انسان این تناقض به چشم می خورد که انسان هیچ است و همه چیز. این تناقض ناشی از آن است که انسان بالقوه هم فرشته است و هم حیوان؛ این فرشته بودن و حیوان بودن به علت آن است که در وجود او هم جوهری الهی هست که از عالم امر است و هم جوهر حیوانی که از عالم خلق است. برای نمودن این دو جنبهٔ متضاد در وجود انسان، معمولاً اصطلاحات نفس و روح را به کار می برند، که اوّلی دلالت بر وجود دانی و دوّمی دلالت بر وجود عالی انسان دارد[۷۰]. مولوی، چنانکه گفتیم، در اشعار خود این دو کلمه را در مفهوم یکدیگر به کار می برد؛ بعلاوه، «عقل» را نیز گاهی به مفهوم جزء عالی در مقابل «نفس» می گذارد، و گاهی به مفهوم جزء دانی در مقابل «عشق». عقل با این دو مفهوم متضاد با دو نوع علم سر و کار دارد: علم کسبی که در مکتب می آموزند، و علم لدنّی و معارف حقیقی که منشأ آن حواس نیست و چشمهٔ آن در میان جان است و عطیّهٔ الهی است، منشأ علم جزوی نفس یا همان جزء دانی انسان است، و منشأ علم لدنی روح یا جان یا همان جوهر الهی است که مولوی آن را عقل نیز می خواند:

عقل دو عقل است اوّل مکسبی — که در آموزی چو در مکتبْ صبی...
عقل دیگر بخشش یزدان بود — چشمهٔ آن در میان جان بود.[۷۱]

به هر حال، عقل به مفهوم جنبهٔ عالی و الهی در وجود انسان، همان است که با مترادفاتی، چون سرّ و دل و روح و نفس ناطقه[۷۲]، نیز از آن تعبیر می کنند و در این مفهوم مقابل نفس قرار می گیرد. به همین سبب، مولوی در مثنوی عقل و جان را با خلیل و نفس را با نمرود مقایسه می کند:

نفس نمرود است و عقل و جان خلیل / روح در عین است و نفس اندر دلیل.[۷۳]

مولوی در مثنوی نیز، همان گونه که در بیتی از غزلیات شمس نقل کردیم، عقل و جان یا نفس ناطقه را، که جوهر الهی و جنبهٔ عالی در وجود انسان است، با مرد؛ و نفس، یا جزء ذاتی و دانی انسان را، با زن مقایسه می کند. این مقایسه، به دنبال داستان «اعرابی وزنش»، به عنوان نتیجه ای معنوی از این داستان مطرح می شود.

ماجرای مرد و زن افتاد نقل — آن مثال نفس خود می دان وعقل

---

۷۰) در این مورد ← عرفان مولوی، ص ۱۲۱ و بعد.

۷۱) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۹۳.

۷۲) ← شرح گلشن راز، ص ٤.

۷۳) مثنوی، دفتر دوّم، ص ٤۳۳.

این زن و مردی که نفسست و خرد / نیک بایستست بهر نیک و بد
وین دو بایسته درین خاکی سرا / روز و شب درجنگ و اندر ماجرا
زن همی خواهد حویج خانقاه / یعنی آب رو و نان و خوان و جاه
نفس همچون زن، پی چاره گری / گاه خاکی، گاه جوید سروری
عقل خود زین فکرها آگاه نیست / در دماغش جز غم اللّه نیست...[۷۴]

این دو جنبهٔ وجود انسان، که با عقل و نفس از ان تعبیر و با مرد و زن مقایسه می شود، تا وقتی به عنوان دو جنبهٔ متضاد عمل می کنند که انسان را دو قبله باشد؛ یکی قبلهٔ حق و ملکوت که عقل مشتاق وجو یای آن است، و یکی قبلهٔ مجازومُلک که نفس جو یا و متمایل بدان است. اگر قبلهٔ انسان فقط حق و عالم معنی باشد و نفس مطیع و فرمانبر عقل گردد، تضاد میان آنها تبدیل به وحدت می گردد؛ نفس در مرتبهٔ منفعل و روح در مرتبهٔ فاعل قرار می گیرد، و این نسبت همان است که در میان عقل کلّ و نفس کلّ و نیز آدم و حوّا و دیگر مراتب هستی ــ چنانکه بعداً اشاره خواهیم کرد ــ وجود دارد. «چنانکه در عالم حکمت حوّا از آدم متکوّن گشته است در عالم قدرت نفس از روح متکوّن شده است و میان ایشان تألّف اصلی است؛ و نفس را صفت انوثت است و روح را صفت ذکورت. روح در مرتبهٔ فاعل است و نفس در مرتبهٔ منفعل، و میان ایشان تعاشق قدیم است، جهت آنکه میان ذکر و انثیٰ میل و تعشّق طبیعی است. قال اللّه تعالی: **وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِيَسْكُنَ إِلَيْها.**[۷۵] (اعراف ۷:۱۸۹) پس در صورت فرمانبری نفس از عقل است که آنچه سبب دوگانگی در وجود انسان است ــ و این خود سبب دو قبلگی می گردد ــ از میان می رود و به یگانگی منجر می شود و یگانگی عقل و نفس سبب یگانگی قبله و توحید می گردد.

ز آدم بزایید حوّا و گفت / که آدم تو بودی و حوّا توی. (۷/۱۸)

این یگانگی نفس و عقل از طریق ریاضت، یعنی خلاف نفس عمل کردن، حاصل می شود. نفس وقتی از تبعیت و فرمانبری عقل خارج شود، مانند زن است که به هستی مجازی و رنگ و بوی ظاهری، که تعلقات دنیای مادّی است، گرایش دارد. بنابراین، برای تحقق بخشیدن به عقل و اصل الهی، انسان باید خلاف خواسته های نفس عمل کند.

---

۷۴) همان کتاب، دفتر اوّل، ص ۱۶۱. [تشبیه مرد به عقل و نفس به زن در **معارف بهاءولد**، پدر مولوی، نیز آمده است. ← **معارف** ج ۱، ص ۹۷]

۷۵) اوزاد الاحباب، ص ۲۳۳.

چو عکسی و دروغینی همه بر عکس می بینی — چو کردی مشورت با زن خلاف زن کن[۷۶] ای نادان
زن آن باشد که رنگ و بو بود او را ره و قبله — حقیقت نفس امّاره ست زن در بنیت انسان. (۴/۱۳۵)

عقل یا روح متعلق به عالم امر است که در آب و گل تن اسیر شده است. عقل در عالم آب و گلِ تن قرین نفس است. نفس، که توجه به مادیات و علایق دنیوی دارد، چون سایه پست و سرنگون است. اگر تردید و ظنّ چون خلیل تسلیم حقیقت شود، نفس چون خورشید سر بلند و سرافراز می گردد و به مرتبهٔ نفس مطمئنه می رسد و با عقل یا روح یا نفس ناطقه یکی می گردد و قبلهٔ او تنها خدا و حق می شود و دیگر هر زمان قبله ای تازه برنمی گزینند. اما این کار به شرط ریاضت حاصل می آید و در گرو فانی شدن هستی تن است. آدم نیز همانند عقل و نفس ناطقه از عالم ملکوت و جوار حقّ، از ایوان روح و دل به این عالم آمده است. اگر نفس یا وهم تسلیم ناپذیر چون خلیل تسلیم حق شود تا در نتیجه انسان موفق شود که جوهر الهی خویش را تحقق بخشد و به مرتبهٔ انسان کامل رسد، به وحدت با حق بعد از شکستن همهٔ بتهای نفسانی توفیق می یابد:

ورآدم ازایوان دل درنامدی درآب و گل — تدریس باتقدیس او بالا ترازاسماستی[۷۷]
ورلانسلّم گویِ ظن، اسلمتُ گفتی چون خلیل[۷۸] — نفس چوسایه سرنگون خورشیدسر بالا ستی
ور هستی تن لا شدی، این نفس سر بالا شدی — بعدازتمامی لاشدن در وحدت اِلّاستی. (۵/۱۹۷)

ارتباط میان آدم وحوّا معادل با همان ارتباط میان عقل کل و نفس کل در عالم کبیر و عقل و نفس جزوی یا روح و نفس در عالم صغیر است. در معارف اسلامی، در همه جا، به این موضوع که عقل به وجود آورندهٔ نفس است و اینکه عقل است که فیض را از حق گرفته و به نفس می رساند اشاره های مکرر می بینیم. تکوین عالم و صدور کثرت از وحدت، که مبتنی بر اصل **الواحدُ لایصدُرُعنه الاّ الواحد** است، چنانکه در آثار فارابی و ابن سینا و دیگر حکمای مشائی و نیز بخشی از آثار شیخ اشراق آمده است، کیفیت پیدایی عقول و نفوس و افلاک نه گانه را بر فوق عالم عناصر و مرکبات توضیح می دهد. در این نظریه، اوّل موجودی که از مبدأ اول صادر می شود عقل اول یا عقل کل است، و از علم یا تعقل سه گانهٔ این عقل اوّل نسبت به ذات واجب الوجود و نسبت به ذات خود به عنوان وجود واجب شده بغیر و وجودِ ممکن است که بترتیب عقل دوم و نفس اول و فلک اول به وجود می آید. و از علم و

---

۷۶) اشاره است به حدیث شاوِر وهُنَّ و خالِفُوهُنّ (احادیث مثنوی) ص ۳۰.
۷۷) ناظر است به آیهٔ شریفهٔ وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ کُلَّها (بقره ۲: ۳۱)
۷۸) اشاره به آیه: إِذْ قالَ لَهُ رَبّهُ أَسْلِمْ قالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ العالَمینَ (بقره ۲: ۱۳۱)

تعقّلِ عقل دوم به همان ترتیب عقل سوم و نفس دوّم و فلک دوم و به همین ترتیب تا ده عقل و نه نفس و نه فلک حاصل می آید.[۷۹] به این ترتیب دیده می شود که نفس اوّل، که همان نفس کلّ است، زاییدهٔ عقل اوّل است، و به طور کلّی عقول فیض دهنده به نفوس هستند. به قول سنائی:

قوت از فیض عقل گیرد نفس　　زان نفس مایه می پذیرد نفس
قابلست و زبان ندارد او　　نقش بی کلک می نگارد او[۸۰]

سهروردی در مورد این رابطهٔ تأثیرگذاری و تأثرپذیری میان عقل و نفس می نویسد:

اوّل بباید دانست که هر جوهر یا اثر کننده است در دیگری که از دیگری اثر نپذیرد، یا اثر پذیرنده است که در دیگری اثر نکند، یا اثر کننده است و اثر پذیرنده است. پس اندرین اقسام که ما نهادیم، جوهر اوّل، عقل است و تأثیر او در نفس است، و جوهر دوّم، جسم است و تأثیر او از نفس است، و جوهرِ سوّم نفس است و تأثیر او در جسم است و متأثر شدن او از عقل است.[۸۱]

ارتباطی از این دست در میان عقل و نفس شبیه ارتباط میان آدم و حوّاست، هم از این نظر که حوّا از جانب چپ آدم به‌وجود می آید، و هم از نظر تأثیر و تأثر آنها نسبت به یکدیگر به عنوان جنس مذکر و مؤنث. به همین سبب، شیخ محمد لاهیجی در مقایسهٔ میان عقل کلّ و نفس کلّ، از یک سو، و آدم و حوّا، از سوی دیگر، می نویسد:

چون عقل کلّ برزخ وجوب و امکان و محیط طرفین است، و وجوب جانب اَیْمَن اوست و امکان جانب اَیْسَر او. پس نفس کل از جانب ایسر، که طرف امکان است، حاصل شده باشد. و از روی حقیقت، آدم صورت عقل کلّ است و حوّا صورت نفس کلّ، و از این معنی طالب متنبّه‌می گردد به کیفیت ظهور حوّا از جانب ایسر آدم[۸۲].

عقل و نفسِ جزوی در عالم صغیرنیزهمان ارتباطی را با هم دارند که عقل و نفس کلّی در عالم کبیر با یکدیگر دارند. این ارتباط به نوبهٔ خود سبب می شود که آدم و حوّا با آنها نیز قابل مقایسه باشند و به مثابهٔ رمز آن دو شوند. صاحب مصباح الهدایه می نویسد:

---

۷۹) مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، الواح عمادی، صص ۱۴۷ - ۱۴۸.　۸۰) حدیقه، ص ۱۱۰.
۸۱) مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، یزدان شناخت، ص ۴۱۹.　۸۲) شرح گلشن راز، ص ۱۹۵.

همچنانکه وجود آدم در عالم شهادت مظهر صورت روح آمد در عالم غیب، وجود حوّا درعالم شهادت مظهرصورت نفس آمد درعالم غیب؛ وتولّد اوازآدم که وَخَلَقَ مِنها زَوْجَها[۸۳] مثال تولّد نفس ازروح. وتأثیرازدواج نفس وروح ونسبت ذکورت و انوثت ایشان به صورت آدم و حوّا منتقل گشت. و بر مثال صدور اشیاء از روح و نفس، ذرّات ذُرّیّات، که در ظهر آدم ودیعت بودند، به واسطهٔ ازدواج آدم و حوّا در وجود آمدند. پس، وجود آدم و حوا نسخهٔ وجود روح و نفس آمد؛ و در هر شخصِ انسانی از نسخهٔ وجود آدم و حوّا، نسخهٔ دیگر منتسخ شد به وجودِ ازدواج روح جزوی و نفس جزوی و تولد قلب از هر دو.[۸۴]

دل که زاییدهٔ عقل و نفس است بنابر آنکه کدام یک از این دو بر دیگری غلبه کند، تابع و پیرو یکی از آن دو می شود:

دل نتیجهٔ روح و نفس است، و میان نفس و روح تجاذب و تطارد واقع. روح خواهد که نفس را به عالم خود کشد و نفس خواهد که روح را به عالم خود کشد. و همیشه در این تنازع و تجاذب باشند. گاه روح غالب می شود و نفس را از مرکز سفلی به مقام علوی می کشد، و گاه نفس غالب می گردد و روح را از اوج کمال به حضیض نقصان می کشد. و دل پیوسته تابع آن طرف بود که غالب گردد. تا آنگاه که ولایتِ وجود بکلی بر یکی مقرّر شود و دل بر متابعت او قرار گیرد و سعادت و شقاوت مرتب است بر این دو انجذاب...[۸۵]

این دل که نتیجهٔ روح و نفس است فی حدّ ذاته قابلیت قبول علم را ندارد:

جهت آنکه نفوس قوابل است و عقول فواعل. معقول در عقل به ظهورنمی آید، در نفس به ظهور می آید. نفس مثال لوح است و عقل مثال بنان و قلم یا مثال فکرت کاتب. اگر نفوس که لوح است نبودی، از عقول که قلم است هیچ ظاهر نگشتی.[۸۶]

---

۸۳) سورهٔ نساء ٤: آیهٔ ۱.

٨٤) مصباح الهدایه، ص ٩٦. [همین مطالب را در مورد روح، نفس، قلب، آدم و حوا، ذریّت آدم، صاحب عوارف المعارف آورده است عوارف، ص ٤٥٠]

٨٥) همان کتاب، ص ۱۰۰ [مطالب مصباح الهدایه را با عباراتی دیگر حاج ملا هادی سبزواری در شرح مثنوی، خود، شرح اسرار، آورده است. ← شرح مثنوی سبزواری، صص ۳۸۹ (دفتر اول)].

٨٦) اوراد الاحباب، ص ۲۹۳.

بنابر این، در حالت آگاهی و هوشیاری عادی، عقل معنی را به نفس می دهد و این معنی که در نفس به ظهور می رسد به وسیلهٔ قلب دریافت می شود، و زبان که ترجمان دل است از آن به الفاظ تعبیر می کند تا به صورت سخنان محسوس در می آید. پس می توان گفت که همان طور که اشیاء و موجودات عالم زادهٔ عقل کل و نفس کل هستند، ذرّات ذُرّیّات آدم نیز نتیجهٔ ازدواج آدم و حوّاست، و سخن، که مجموع لفظ و معنی است، نیز زاده و نتیجهٔ ازدواج عقل جزوی و نفس جزوی یا روح و نفس است. امّا وقتی نفس به تسلط عقل درمی آید و تابع و پیرو آن می شود، حجابهای نفس از میان قلب و روح برمی خیزد و قلب علوم غیبی را، که در روح مکّون است یا به الهام در او به ظهور می پیوندند، مستقیماً دریافت می کند. و این وقتی است که سالک در اثر ریاضت، نفس را ذلیل روح کرده واستعداد کسب علمِ بیواسطه یا علم لدنی را از عالم غیب در خویش بوجود آورده باشد.

بدان که نزد اهل تصوف قلب را دو روی است: یکی روی به نفس دارد و به عالم شهادت، و یکی روی به روح و الهامات روح و عالم غیب دارد. و چون سالک چهل صباح را خالص کند و آن چهل حُجُبِ تُرابی مرتفع شود، علومی که از غیب در روح مکّون باشد و به الهام مُنَزّل در او ظهور کند و قلب آن را بگیرد و به زبان که ترجمان دل است بدهد ـ چنانکه رسول صلی اله علیه و آله فرمود:
مَنْ اَخْلَصَ لِلّهِ اَرْبَعینَ صباحاً ظَهَرَتْ یَنابیعُ الْحِکْمَةِ مِن قلبِهِ علی لِسانه.[۸۷]

در این حال، اندیشه و خیال زادهٔ عقل و نفس، یا به عبارت دیگر زاییدهٔ آدمِ عقل و حوایِ نفس نیست، بلکه مانند آدم است که بی مرد و زن در وجود آمده است. این اندیشه و خیالِ بیواسطه چون چشمه ای در میان جان و دل می شکفد و به زبان، که ترجمان دل است، داده می شود، و زبان به الفاظ، در شکلها و صور مختلف از آن تعبیر می کند. این تعبیرها، که در قالب سخنان زیبا و دل انگیز و شاعرانه صورت محسوس و خارجی پیدا می کنند، خود به منزلهٔ آدمچگانی هستند که مثل ذرات ذُرّیات آدم از پشت و پهلوی آن خیال و اندیشه زاده می شوند و زمان را پر می کنند. به همین سبب مولوی می گوید:

هر دمی از صحن سینه برجهد — همچو آدم، زاده‌ای بی مرد و زن
وانگه از پهلوی او وز پشت او — پُر شوند آدمچگان اندر زَمَن (۴/۲۳۳)

گشوده شدن روزن دل به سوی روح و عالم غیب مستلزم قطع رابطه با عالم شهادت و نفس و

۸۷) مصباح الهدایه، ص ۹۶.

رسیدن به حالت بیخویشی و سکر است. در این حال است که اعراض بشری زوال می پذیرد، و حواس، که روح را مشغول دنیای مادی و علایق آن می کند، به حالت تعطیل در می آید، و نفس مغلوب عقل می گردد، و دیگر تقابل و تنازعی میان نفس و عقل یا نفس و روح باقی نمی ماند. قابلیتهای الهی و عالی در انسان باقی می ماند و قابلیتهایی که مربوط به اصل دانی و ذاتی انسان است از میان می رود. ابو یزید بسطامی، که صوفیهٔ فرقهٔ طیفوریه از پیروان او یند و نظریهٔ خاص آنان غلبه و سکراست، معتقد بود که:

صحو متضمن ثبات و توازن اعراض بشری است، اعراضی که خود بزرگترین حایل میان خدا و انسان است؛ حال آنکه سکر متضمن تباهی اعراض بشری از قبیل حزم و انتخاب و خودداری انسان از قرب به خداست، تا بدان درجه که تنها قابلیتهایی در او باقی بماند که تعلق به نوع انسان نداشته باشند؛ و این قابلیتها کاملترین و کمال یافته ترین قابلیتها هستند.[۸۸]

در این حالتِ سکر، که با فنا پیوند دارد، صوفی کاملْ صفت می شود و از قید اعراض بشری می رهد و به آزادی می رسد:

کامل صفت آن باشد کو صید فنا باشد | یک موی نمی گنجد در دایرهٔ فردی
گه غصه و گه شادی، دورست ز آزادی | ای سرد کسی کوماند در گرمی و در سردی (۵/۲۸۶)

در این آزادی و فناست که دیگر قدرت تمیز چیزها، همچون در حال مستی از شراب مجازی، از میان می رود و به همان گونه که مست «زمین را از آسمان و زن را از مادر نداند... و از تمیز چیزها چنان غایب گردد که خیر از شرّ جدا نتواند کردن[۸۹]»، مست از شراب معنوی نیز حوّا را از آدم تشخیص نمی دهد.

چنان مستم چنان مستم من این دم | که حوّا را بنشناسم ز آدم (۳/۲۶۰)

این شراب معنوی، که عارف را چنان مست و بیخبر می کند، از نظر مولوی همان شراب عشق است؛ شرابی که آرزوی عقل (به معنی نفس) نیست و آرزوی روح و بیدار کنندهٔ آن است و روح را از هر آنچه غیر حق است پاک و مصفا می کند:

شراب عشق بنوشیم و بار عشق کشیم | چنانک اشتر سرمست در میان قطار
نه مستیی که ترا آرزوی عقل آید | ز مستیی که کند روح و عقل را بیدار

۸۸) عرفان مولوی، ص ۱۵۱ [به نقل از کشف المحجوب، ص ۲۳۰].

۸۹) خلاصهٔ شرح تعرف، ص ۳۸۵.

زهـرچه دارد غـیـر خـدا شـکـوفـه کـنـد / از آنک غیر خدا نیست جز صداع و خمار(۳/۳٤)

در ایـن حـالت مستی است که حقایقی را عارف از طریق شهود عارفانه در می یابد، حقایقی که آنها را جز برای اهل راز و محرم نمی تواند افشا کند.

دلِ بی عقل شرح این بگفتی / اگر بودی به عالم نیم محرم(۳/۲٦۰)

امّا افشای ایـن اسـرار در حالت سکر ممکن است بی اختیارِ صوفی بر زبان او جاری شود. زبـانـی که در این حالت به افشای دریافته ها می پردازد زبانی خاص است. روزبهان بقلی آن را «زبـان سـکر» نامیده است که عارفان «بدان رمز و اشارات و شطحیات گویند»[۹۰] در این حال به قول روزبهان:

> سِـرّبه جوشش درآید، زبان به گفتن درآید، از صاحب وجد کلامی صادر شود، از تـلـهّـب احـوال و ارتـفـاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد و عبارتی بـاشـد. آن کلمات را غریب یابند، چون وجهش نشناسند در سوم ظاهر و میزان آن نبینند، به انکار وطعن از قایل مفتون شوند.[۹۱]

مـولوی در اشـعـار دیـگر خود نیز به «صورت بی مرد و زن» که در شهر جان، زاده می شود، و «خـیـالات مصوّر»، که از راه سینه به بیرون می آید، و در ضمن به حالت مستی و سکر، که لازمهٔ پیدایی چنین صور و خیالاتی است، اشاره دارد:

چشم ودماغ ازعشق توبیخواب وخورپرورده شد / چون سرو و گل هردو خورند از آب لطفت بی دهن
ای کـارجان پاک ازعبث، روزی جان پاک ازحدث / هر لحظه زاید صورتی در شهر جان بی مردوزن(٤/۱۰۸)
رسـی ازسـاغـرمـردان بـه خـیـالات مـصـوّر / زره سینه خرامان کَنِساءٍ خَفِراتٍ(٦/۱۱۹)

در ارتـبـاط با ذکورت و انوثت عقل و نفس و ارتباط سخن با آن دو، قول اخوان الصفا نیز قابل تـأمّـل است. آنـها خورشید را اصل مذکر و ماه را اصل مؤنث در جهان کبیر می دانند[۹۲] زیرا ایـن دو بـیـش از سایر سیارات در تکوین موجودات عالم تحت القمر مؤثرند. مثال این دو در جهان صغیر-انسان-عقل و نفس جزوی است و در این باره می نویسند:

> نـسـبت نفس به عقل مانند نسبت نور ماه است به نور خورشید... همچنانکه ماه از

---

۹۰) شرح شطحیات، ص ٥٦. ۹۱) همان کتاب، ص ٥۷.
۹۲) رسالة الجامعه، ج اول، ص ٥۳۸ و بعد [نقل از نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت، ص ۱۸]

نور خورشید پُر شود نورش مشابه نور خورشید می شود. نفس نیز چون فیض عقل را بپذیرد و فضایلش تمام گردد افعال او مشابه افعال عقل می گردد[۹۳]...

و در صفحهٔ بعد به دنبال این مطلب اضافه می کنند:

نسبت قوّت ناطقه به قوّت عاقله، مانند نسبت ماه است به خورشید، و همچنانکه ماه نور خود را، در گذر از بیست و هشت منزل قمر، از خورشید می گیرد قوت ناطقه معانیِ الفاظ خود را، در گذر از حلق، از عقل می گیرد و با بیست و هشت حرف [الفبا] از آن معانی تعبیر می کند؛ و نسبت بیست و هشت حرف برای قوّت ناطقه، مانند نسبت بیست و هشت منزل برای ماه است[۹۴].

در آثار اسماعیلیه نیز ارتباط عقل با نفس و مقایسهٔ آن دو با خورشید و ماه، و نیز با قلم و لوح، و در عالم دین با ناطق مرسل و امام مستقر نیز ذکر شده و از ازدواج آنهاست که مخلوقات هستی در وجود می آید[۹۵].

گفتیم در حالت وجد و بیخویشی، که عارف، مست از شراب تجلی حق و مشاهدهٔ محبوب است، معارف و حکمت دیگر زاییدهٔ عقل و نفس نیست و جریان معرفت از بیرون به درون صورت نمی گیرد؛ بلکه معارف چون چشمه ای از درون «دل» یا نفس ناطقهٔ انسانی با روح[۹۶] می جوشد و به بیرون می ریزد. در اینجا پیوندی میان عقل و عقل فعّال یا منبع معرفت ایجاد می گردد و معرفت چون «آدم» که «زادهٔ بی مرد و زن است»، خود بخود از صحن سینه بیرون می جهد. معرفتی از این دست را غزّالی، گشوده شدن روزن «دل» به عالم ملکوت می داند، که هم در خواب اتّفاق می افتد که حواس از کار باز ایستاده اند و هم در بیداری که در صورت ریاضت و معطل کردن حواس امکان پیدا می کند[۹۷]. عین القضاة، میان علم و معرفت این فرق را قایل می شود که علم یا معانیِ علمی نفس را از طریق حواس و عقل ادراک می شود و معرفتْ نفس را از طریق «بصیرت» بحاصل می آید. این بصیرت به تعبیر دیگر همان چشم درونی یا «روزن دل» است که اگر گشوده گردد معارف ربانی روح را حاصل می آید ــ بدون واسطهٔ حواس و عقل و تعلّم. چنانکه به قول ابوحامد محمد

---

۹۳) رسائل اخوان الصفا، ج ۲، ص ۲۶۲.

۹۴) همان کتاب، ج ۲، صص ۲۶۴، ۲۶۵ و ج ٤، صص ۲۳۲، ۲۳۲.

۹۵) القصیدة الشافیه، صفحات ح، ط، ی مقدمه، و نیز حاشیهٔ صص ۱۲ و ۱۳ متن.

۹۶) ← کیمیای سعادت، صص ۱۰ و ۱۱؛ مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۳، یزدان شناخت، ص ۴۱۰.

۹۷) همان کتاب، ص ۲۳.

غزالی، علوم انبیا از طریق همین گشوده شدن روزن دل بحاصل آمده است.

وآنکه رسول ـ علیه السلام گفت: زُوِّيَتْ لِيَ الارضُ فأُرِيتُ مَشارِقَها ومغارِبَها و آنکه حق تعالی گفت: وَ كَذٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ (انعام ٦: ٧۵) هم در این حال بودست. بلکه علوم همهٔ انبیا از این راه بود و نه از راه حواس و تعلم[۹۸].

معرفتی که از این طریق حاصل می شود، چون بیان گردد با کلماتی بیان می شود که مولود تجربه های حسی و عقلی است؛ و بنابر این، الفاظ، در حالی که با معانی علمی مطابق است، با معانی معرفتی مطابق نیست؛ و درنتیجه، در بیان این معارف الفاظ متشابه می شوند، یعنی از آن الفاظ نه معانی حقیقی بلکه معانی مجازی و باطنی اراده می شود؛ و این همان عقیدهٔ عین القضاة است:

> معرفت همان معانی است که تعبیرش جز به الفاظ متشابه ممکن نیست، در حالی که علم همان معانی است که تعبیرش به الفاظ مطابق ممکن می باشد. سپس گفتیم که بصیرت همان قوه‌ای است که نفس به وسیلهٔ آن معارف را درک می کند، در حالی که نفسْ، معانی علمی را به وسیلهٔ عقل درک می کند. آنگاه اضافه کردیم که بصیرت، معارف خودرا ازعالم ازلیّت می گیرد، در حالی که عقل معلومات خود را از عالم طبیعت و عالم زمان و مکان اخذ می کند[۹۹]...

الفاظی که حاکی از معارف دریافتهٔ عارف در حال مستی و سکر است، به تعبیری دیگر آدمچگانی هستند که از نَفَس عارف، زاده می شوند و زمان را پُر می کنند و هر کس به فراخور حال خود آنها را به نحوی تأویل و تفسیر می کند. پس می توان غزلهای مولوی را آدمچگانی زاده و پرداختهٔ حالت مستی و سکر دانست که به نَفَس وی، که حاوی الهامات الهی است، صور محسوس می بخشد. ابن عربی «موجودات» را «کلمات الله» می داند: فَالموجوداتُ كُلُّها كَلِماتُ اللهِ الّتي لا تَنفَدُ فإنّها عَنْ كُنْ ابوالعلاء عفیفی، ضمن شرح این موضوع، می نویسد:

> اگر درست باشد که بگوییم کلماتی که انسان آنها را تلفظ می کند همان صور نَفَسِ بیرون آینده از سینه است، می توانیم در قیاس با آن بگوییم که کلمات

۹۸) همان کتاب، صص ۲۳ و ۲۴. ۹۹) مصنفات عین القضاة، ج ۱، مقدمهٔ مصحح، ص ۱۳۴.

وجودیه صور خارجی نَفَس رحمانی یا ذات الهی است.[۱۰۰]

هر معرفت صوفیانه‌ای معرفت اشراقی است. اگر صوَر هستی در این عالم زاییدهٔ ازدواج عقل کلّ و نفس کلّ است، سخنان صوفی. که حامل اندیشه های الهی است، نیز حاصل ازدواج عقل و نفس اوست. اما این اندیشه ها خود ناشی از فیض عقل کل یا به تعبیر پیروان ارسطو، ناشی از عقل فعال است که خود فیض از حق می گیرد:

از عقل اوّلست در اندیشه عقلها / تدبیر عقل اوست که اینها مدبّرند (۷/۱۱٤)

به همین سبب، مولوی آنچه می گوید به گوش جان از دریچهٔ دل می شنود. بی آنکه سخنگو دو لب او را دیده باشد:

من بر دریچهٔ دل بس گوش جان نهادم / چندان سخن شنیدم اما دو لب ندیدم (٤/۳۸)

عالم عقلْ عالم نورانی است، چون مشرق است که نور خورشیدِ حق با واسطهٔ عقل از آنجا به عالم می تابد، اصل نور و اصل هستی جهان از آنجاست همچنانکه اصل فرزندان آدم از حضرت آدم است.

زمشرقست وزخورشید نورعالم را / زآدمست درونسل[۱۰۱] وبچه حوّا را. (۱/۱٤۷)

آنچه از ظاهر بیت و معنی حقیقی کلمات برمی آید، این است که حوّا را بچه و زاد و ولد از آدم است، هرچند مادر و زایندهٔ انسانها به صورت ظاهر حوّاست. اصل نور و روشنی عالم نیز مشرق و خورشید است. اگر آدم به منزلهٔ پدر و حوّا به منزلهٔ مادر را با عقل کل و نفس کل مقایسه کنیم، به وجود آورندهٔ حقیقی موجودات جهان نیز عقل کل است، هر چند نفس است که به ظاهر تصرف در مادّه می کند. عقل و نفس انسانها نیز در عالم صغیر مثال عقل و نفس کل در جهان کبیرند؛[۱۰۲] پس زایندهٔ حقیقی سخنان معرفت آمیز عارف نیز در حقیقت عقل است. آنچه به نظر می رسد، مولوی در این بیت قصد بیانش را دارد این نکته است که در ورای همهٔ ظواهر، اصل و حقیقتی یگانه نهفته است که سرمنشأ هستی است ودر ماورای سلسله علتهای مشهود، علت العلل ناپیدای همه علتها قرار دارد. اینکه اصل نور عالم از مشرق و

۱۰۰) فصوص الحکم، ص ۱۸۷.

۱۰۱) «درونسل» به معنی شیر و نسل (در و نسل) که مرادف است با تعبیر زاد و ولد، زاد و رود. ← معارف بهاء ولد، ج ۲، حواشی وتعلیقات، ص ۲۵۵.

۱۰۲) هست مادر نفس و بابا عقل راد / اولش تنگی و آخر صد گشاد (مثنوی، دفتر ششم، ص ۳۵۵).

خورشید است، یادآور سخنان شیخ اشراق است. در آثار شیخ اشراق، مشرق رمز جهان فرشتگان یا انوار است و در مقابل آن، مغرب رمز جهان مادی و ظلمت است. فیض نور حق یا نورالانوار از مشرق جهان می تابد و در خورشید، که خلیفهٔ نورالانوار در جهان محسوسات است، ظاهر می شود و عالم از نور خورشید روشن می گردد. بچّه نیز به ظاهر از حوّا در وجود می آید؛ امّا، در حقیقت، آدم مسبب اوست. اما منظور از آدم نیز وجود مادی او نیست؛ بلکه اصل و حقیقت آدم، یعنی همان نور یا عقل یا روح یا نفخهٔ خداوند، مورد نظر است که در قالب آدم دمیده شد. مولوی بارها به این نکته که حقیقت آدم همان دم خداوند است اشاره می کند. آنکه علت اصلی و حقیقت را نمی بیند و ظاهر وقایع و موجودات را می بیند، ابلیس است که نظر به قالب انسان می کند و نه حقیقت الهی.

آن دم بنگر مبین تو آدم تا جانت به لطف در ربایم
ابلیس نظر جدا جدا داشت پنداشت که ما ز حق جداییم. (۳/۲۷۸)

در پس قالبِ فراهم آمده از آب و گل آدم، «گلزار دم ونفخهٔ الهی» اصل و حقیقت آدم، وجود دارد؛ وازهمین روست که ما در حقیقت از حق جدا نیستیم.

بلیس وار ز آدم مبین تو آب و گلی / ببین که در پس گل صدهزار گلزارم (۴/۶۷)

گنج آدم، که نور و نفخهٔ الهی بود، در ویرانهٔ کالبد مخفی بود. از این رو ابلیس، که نظر بظاهر داشت، این گنج را ندید وطین را دید.

گنج آدم چون به ویران بُد دفین / گشت طینش چشم بند آن لعین... [۱۰۳]
ز آدمی که بود بی مثل و ندید / دیدهٔ ابلیس جز طینی ندید [۱۰۴]

چنانکه قبلاً اشاره کردیم، مولوی در بیتی «آدم» را عقل و «حوّا» را نفس خواند؛ و نیز در بیتی دیگر، «آدمچگان» را تعبیر به سخنانی کردیم که عارف را در

۱۰۳) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۱۹؛ مقایسه کنید با عطار: گنج خود در قعر جان مست برد / تا کسی آنجا نیارد دست برد لیک چون ابلیس بوی جان نیافت / برد دست و دست برد آن نیافت (مصیبت‌نامه، ص ۱۳) [اینگونه سخنان را در عین حال می توان پاسخی صوفیانه به دفاع مفصل و متهورانه عین‌القضاة از ابلیس شمرد. برهان‌الدّین محقق ترمذی، که نه سال پیر و مربی مولوی بود نیز می گوید: شیطان از آن سرنگون شد که گفت: «تو اینی، تو آدمیی، تو همین ظاهری» سرنگون شد. تو مگو اینی سر بالا شود ← معارف، ص ۴۰.]
۱۰۴) همان کتاب، دفتر سوم، ص ۱۵۶.

حالت مستی و سکر بر زبان می آید. معرفت و حقایق عرفانی، که از طریق شهود بر عارف کشف می گردد، از مشرق عالم بر او اشراق می شود. اما این معنی بَرای آنکه برای دیگران محسوس شود درقالب کلمات مکتوم می ماند، یعنی آنچه آسمانی است وروحانی در صورت زمینی ومادی ظاهر می شود، اثرآدم درحوّا به صورت بچه هایی تجسد می یابدومحسوس می شود. آن که در کلمات صوفیان واصل آدمچگان زاده شده از حوّا و صورت محسوس یافته، تنها ظاهر را می بیند و از دریافت باطن عاجز است، همچون ابلیس است که از آدم فقط طین را می بیند و نه دین را. بهاء ولد می نویسد:

چون سخنان مرا که الهام اللّه است رد کنی، با توچگونه سخن دیگر گویم. تو ظاهر این سخن را مبین که در باطنش سرّهاست، تا همچون ابلیس نباشی که ظاهر آدم را دید و باطنش را ندید، طینش را دید و دینش را ندید... اکنون سر ظاهر خود را به چاکریِ این سخن، که سر آدم است، اندر آر و سجود کن[۱۰۵].

ابیات قبل از بیت موردنظر در کلیّات شمس نیز حاکی از دریافت معرفتی شهودی است که به دنبال مستی از شراب تجلی و شهود، عارف را کشف می شود، در حالی که دل از غبار تعلقات و فکر دیروز و فردا پاک شده است.

کجاست ساقی جان؟ تا بهم زند ما را ‌ ‌ ‌ بروبد از دل ما فکر دی و فردا را
روان شود ز ره سینه صدهزار پری ‌ ‌ ‌ چو بر قنینه بخواند فسون احیا را
زمشرقست و ز خورشید نور عالم را ‌ ‌ ‌ ز آدمست درو نسل و بچه حوّا را.(۱۴۷ و۱/۱۴۶)

شیخ محمد لاهیجی، در شرح گلشن راز، جای جای به این حالت مستی و سکر ضمن شرح ابیات گلشن راز شبستری اشاره کرده است، از جمله در شرح بیت:

سقاهم ربّهم چبود، بیندیش ‌ ‌ ‌ طهورا چیست صافی گشتن از خویش

می نویسد:

اشارت است به آیه **وَسَقاهُم رَبُّهُم شَراباً طَهوراً** (انسان ۷۶: ۲۱) اهل الله را با خدا حالتی است که در فهم عقل نمی آید و جز به طریق مکاشفه اطلاع حقیقی برآن حاصل نمی توان کرد و معنی طَهورا، که در شَراباً طَهوراً است، چیست؟ آن است

۱۰۵) معارف بهاء ولد، ج ۱، چاپ دوم، صص ۱۵۳ و۱۵۴.

که در مستیِ آن شراب از لوث تعیّن و هستیِ مجازی خود صافی گردی و پاک شوی...[۱۰۶].

و در جای دیگر، ضمن بحث در بارهٔ شراب که همان شراب معنوی‌است، آمده است:

حضرت حق را مثل نیست وبیمثالست ورأیتُ ربّی فی أحسَنِ صورةٍ صورتِ شاهِدِ این معنی است. و از اکابردین. این معنی بسیار منقول است و می بینند که حقّ ساقی گشته و شراب به ایشان می دهد و ایشان چون آن شراب می نوشند، محو و فانی می گردند[۱۰۷]...

چون عارف از این شراب مستی بخش بیخود گردد و دل او از فکر دی وفردا و در نتیجه صفات ذمیمه زدوده شود، آمادگی پیدا می کند تا معارف مانند فرشتگان به سینهٔ او وارد شوند. بیت دوم مولوی (روان شود...) در همین معنا یادآور ابیاتی از گلشن راز شبستری است که خود بر اساس حدیثی پرداخته شده است:

درون خانه‌ای چون هست صورت فرشته ناید اندر وی ضرورت
برو بزدای اول تختهٔ دل که تا سازد مَلَک پیش تو منزل

لاهیجی، ضمن شرح این ابیات و ابیات پیش از آن، پس از اشاره به حدیثی از پیغمبر صلی الله علیه وآله ــ لا یدخُلُ الملائکةُ بیتاً فیه کلبٌ أوْتصاویرٌ ــ و تأویل آن[۱۰۸] به اینجا می رسد که «یعنی به موجب حدیث مذکور، در آن خانه ای که در آن خانه صورت و نقش بوده باشد، فرشته البته و بالضروره در آن خانه در نمی آید»[۱۰۹] و برای آنکه این خانه شایستهٔ فرشتگان شود باید از صورت و نقوش ملکات ردیّه پاک و صافی شود و چون از این طریق دل با عالم الهی مناسبت یابد، آنگاه:

ارواح مقدّسهٔ مطهرّه، که صور علمیّهٔ حقّیه اند و به ملائکه موسوم اند، در خانهٔ دلِ مصفای تو درآیند و منزل سازند و به حکم عَلَّمَهُ شَدیدُ القُویٰ (نجم ۵۳: ۵)، به معلمی مشغول گشته ترا دلالت به تعلم علوم یقینیه نمایند[۱۱۰].

تشبیه معانی غیبی به پریان در کتاب معارف بهاءولد (پدر مولوی)، که مولانا را بدان «انس و الفتی عظیم بوده است»[۱۱۱]، نیز آمده است:

---

۱۰۶) شرح گلشن راز، ص ۵۳۲. ۱۰۷) همان کتاب، ص ۶۰۸. ۱۰۸) همان کتاب، ص ۴۶۰.
۱۰۹ و ۱۱۰) همان کتاب، صص ۴۶۱ - ۴۶۲. ۱۱۱) معارف بهاءولد، ج ۱، مقدمه ص ید.

کالبدها چون غارها و سنگلاخها را مانند: چون آرامیده باشند، معانی غیبی چون پریان و یا چون عروسان خوبروی با شرم بیرون می آیند، پاره‌پاره الیٰ مالایتناهی، هرگز عجایب آن را پایان نباشد و اعداد بی شمار باشد[۱۱۲].

مولوی در همان غزل ـ که بیتهایی از آن مورد بحث است ـ به ریاضت کشیدن و تعطیل حواس و نیز «وحیهای حق»، که همان معارف الهی و معانی غیبی است، اشاره می کند.

دو چشم بسته تو در خواب نقشها بینی — دو چشم باز شود پرده آن تماشا را
عجب مدار اگر جان حجاب جانانست — ریاضتی کن و بگذار نفس غوغا را...
خموش باش که تا وحیهای حق شنوی — که صد هزار حیاتست وحی گویا را(۱/۱۴۷)

وقتی نفس ناطقه، یا همان دل و جان عارف، استعداد شنیدن وحیهای حق را پیدا کرد و آنچنان صافی و آینه‌وار شد که فرشتگانِ معارف در خانهٔ دل فرود آمدند و دل مظهر تجلی انوار حق گشت، در این حال، عارف خود فرشته‌ای است گویا که از دل وی وحیهای حقّ و معارف الهی روان می شود؛ و این بعد از گشوده شدن روزن دل عارف است که به قول غزّالی در این حالت:

ارواح فرشتگان در صورتهای نیکو وی را پدیدار آید، و پیغمبران را دیدن گیرد، و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند؛ و کسی را که این راه گشاده شود کاری عظیم بیند که در حدّ وصف نیاید[۱۱۳]...

سهروردی (شهاب‌الدین یحیی) می گوید:

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوتهای تن و مشاغل از عالم خود باز داشته است. و هرگه نفس قوی گردد به فضایل روحانی و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفتها حاصل کند[۱۱۴]...

نفسی که بدین ترتیب به عالم قدس می پیوندد، پریرخی است که از دهان و لب عارف سخن می گوید؛ این پری یا فرشته‌ای که از لب و دهان عارف سخن می گوید مظهر حقّ یا خود حقّ در وجود عارف است. عشق به این فرشته، که در واقع عشق به حقّ است، کار همه

۱۱۲) همان کتاب، ص ۲۸۶. ۱۱۳) کیمیای سعادت، ص ۲۳.
۱۱۴) مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، هیاکل النور، ص ۱۰۷.

کس نیست. چنین عاشقی از پدر و مادر زاییده نشده است؛ هم به این اعتبار که عشق به حق استقبال از بلا یا و خطرات عظیم است که تنها معدودی را توانایی تجربه و گام زدن در این طریق است، و هم به این اعتبار که عشق تنها به وسیلهٔ روح آسمانی انسان و جوهر الهی وجود وی متحقق می گردد و این جوهر الهی، که گفتیم به منزلهٔ عقل در عالم صغیر و همان نور الهیِ نهاده در وجود آدم است، نیز به منزلهٔ حضرت آدم است که از پدر و مادر زاییده نشده است. از نظر مولوی، حق در وجود شمس تبریزی محقق شده است. بعد از ناپدید شدن شمس و یأس از جستجوی وی، مولوی شمس را در وجود خود کشف می کند و از او، که مظهر حقّ است؛ و بنابراین، از حقّ پُر می شود. چون از شراب این عشق مست و از خود بیخود می شود، سخن او سخن شمس است، سخن حقّ است؛ آنچه می گوید زاییدهٔ عقل و خرد و آگاهی او نیست، الهام و معارف غیبی است که حق بر زبان او جاری می کند؛ پریرخ گویایی که از دهان و لب او سخن می گوید، شمس است، حق است و جوهر الهی تحققّ یافتهٔ اوست:

بیا به پیش من آ تا به گوش تو گویم — که از دهان و لب من پریرخی گویاست
کسی که عاشق روی پری من باشد — نزاده است ز آدم نه مادرش حوّاست
عجب مدار از آن کس که ماه ما را دید — چو آفتاب در آتش چو چرخ بی سروپاست
سر بریده نگر در میان خون غلطان — دمی قرار ندارد مگر سریحیاست؟...
خموش باش مگو راز اگر خرد داری — ز ما خرد مطلب تا پریّ ما با ماست
که برد مفخر تبریز شمس تبریزی — خرد ز حلقهٔ مغزم که سخت حلقه رباست (۱/۲۷۶)

کیفیت این گونه سخن گفتن را، که ناشی از خرد و آگاهی فرد نیست، مولوی در مثنوی با مثالی روشن می کند. دیوانه ای که پری بر او غالب شده است، از خویش و صفت مردمی، که گفتن و عمل کردن از روی عقل و اراده است، گم می شود و حرف و عمل او، حرف و عمل آن پری است:

چون پری غالب شود بر آدمی — گم شود از مرد وصف مردمی
هرچه گوید آن پری گفته بود — زین سَری زان آن سَری گفته بود
چون پری را این دم و قانون بود — کردگار آن پری خود چون بود...
گرچه قرآن از لب پیغمبرست — هر که گوید حق نگفت او کافرست
چون همای بیخودی پرواز کرد — آن سخن را با یزید آغاز کرد[۱۱۵]

۱۱۵) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۴۰۲.

آدم و حوّا و دو قطبی بودن اشیاء

معانی رمزی آدم و حوّا در داستان، بر اساس دو قطبی بودن اشیا و موجودات یا وجود دو اصل مذکر و مؤنث و نسبت میان آنها، در ساحتها و مراتب مختلف هستی اعتبار پیدا می کند. خداوند در قرآن می فرماید: **وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**[۱۱۶]. وجود این دو قطب در مراتب مختلف هستی، که نسبت متشابهی را در میان آن مراتب برقرار می کند، سبب می شود که هر دو قطب ممثّل قطبهای دوگانهٔ دیگر شود. بر رأس همهٔ زوجهای متشکل از دو قطب، خداوند یا واجب الوجود یا نورالانوار وجود دارد که دو قطب یا دو اصل در وجود او وحدت یافته است. می توان زنجیره‌ای ازاین زوجها مثال آورد: عقل کل/نفس کل، آدم/حوّا، خورشید/ماه، آسمان/زمین، معنی/ لفظ، روح/ جسد و... تشابهی که از نظر نسبت میان افراد متناظر این زوجها برقرار است سبب می شود که بتوان هر زوج را مثال یا رمز زوجهای دیگر قرار داد. نسبت متشابه میان این زوجها ناشی از وجه «دهندگی» و «ستانندگی» میان افراد هر زوج است. همه افراد اوّل هر زوج به منزلهٔ قطب مثبت و اصل مذکّر، و همهٔ افراد دوّم هر زوج به منزلهٔ قطب منفی و اصل مؤنث اند. قطبهای مثبت،مؤثرها؛ و قطبهای منفی متأثرها هستند. بر مبنای این ارتباط یا نسبتِ «دهندگی» و «ستانندگی»، می توان این زنجیرهٔ زوجهای متناسب را همچنان ادامه داد و با تشکیل نسبتی میان افراد هر زوج، زنجیره‌ای از نسبتهای متشابه و متناظر پدید آورد که هر یک وجود همان نسبت را با مثالهای دیگر در سطح دیگر تکرار می کند. چون اساس ومایهٔ برقراری نسبت در میان افراد هر زوج جنبهٔ ستانندگی و دهندگی و اصل تذکیر و تأنیث لحاظ شده است، در زنجیرهٔ این نسبتها، زوج آدم و حوّا به عنوان برجسته ترین و مشهورترین مصداق مرد و زن۔که خود ناشی از جنبهٔ دینی و اساطیری آنهاست۔بهترین و مناسبترین نماینده و نماد برای زوجهای دیگر و بیان نسبتِ مورد نظر است. بنابر این، زوج یا مجموعهٔ «آدم، حوّا» رمز هر دو عنصری قرار می گیرد که در میان آن دو، نسبت و رابطه‌ای شبیه نسبت و رابطهٔ میان آدم و حوّا وجود داشته باشد؛ در این صورت، می توان نسبت آن دو عنصر را به یکدیگر طرف دیگر تناسبی قرار داد که یک طرف آن نسبت آدم به حوّاست. مثلاً اگر این دو عنصر عقل و نفس باشد، تناسب مذکور چنین خواهد بود: $\frac{\text{آدم}}{\text{حوا}} = \frac{\text{عقل}}{\text{نفس}}$ (می خوانیم: نسبت عقل به نفس مثل نسبت آدم به حواست).این تناسب بیانگر این تشبیه تمثیلی است: نسبت عقل به نفس

---

۱۱۶) ذاریات ۵۱: آیهٔ ۴۹.

مانند نسبت آدم به حواست. این تشبیه تمثیلی قابل تجزیه به دو تشبیه ساده است: (الف) عقل مثل آدم است. (ب) نفس مثل حواست. اما این دو تشبیه ساده نتیجهٔ آن تشبیه تمثیلی است و آن تشبیه تمثیلیْ ناشی از نگرش جهانشناختی ویژه‌ای است که نسبت زوجّیت را در میان اشیا در مراتب مختلف هستی به منزلهٔ یکْ اصل یا فرض پیشین می پذیرد. این گونه تشبیهات، مانند قضایای هندسی، صحت و اعتبار معنوی خود را در پیوند با اصل از پیش پذیرفته شده و به استناد به آن اصل کسب می کنند و بدون وجود و پذیرش آن اصل آنها قضایائی مهمله اند که فاقد ارزش معرفتی می باشند. به همین سبب مثلاً آسمان را به منزلهٔ مرد و زمین را به منزلهٔ زن دانستن مستلزم قبول این اصل است که فرض کنیم حکمت و مشیّت حق چنان قضا کرده است که اجزای جهان جفت جفت و هر جزئی عاشق جفت خویش باشد. چنانکه مولوی نیز با این فرض همان نتیجه را می گیرد:

حکمت حق در قضا و در قدر — کرد ما را عاشقان همدگر
جمله اجزای جهان زان حکم پیش — جفت جفت و عاشقان جفت خویش
هست هر جزوی ز عالم جفت خواه — راست همچون کهربا و برگ کاه
آسمان گوید زمین را مرحبا — با توام چون آهن و آهنربا
آسمان مرد و زمین زن در خرد — هرچه آن انداخت این می پرورد[۱۱۷]

بدین ترتیب، با قبول وجود زوجها در مراتب مختلف هستی بر اساس پذیرش یک اصل و برقراری توازی و همانندی نسبتها میان افراد یک زوج با زوجهای دیگر، دو رشته از تشبیهات ساده و متعدد نتیجه می شود که مشبهٌ به مشترکِ یک رشته از تشبیهاتْ آدم، و مشبّهٌ به مشترک رشتهٔ دیگر حوّاست. با در نظر گرفتن این تشبیهات، می توانیم مشّبهٌ به را ذکر کنیم و ارادهٔ مشبّه کنیم، یعنی مثلاً «آدم» بگوییم و هر یک از معانی مجازی آن، یعنی عقل، خورشید، معنی...، را اراده کنیم. اما این گونه کاربرد مجازی را، به جای استعاره، رمز اصطلاح کرده‌ایم، زیرا اولاً قرینه‌ای در کلام بوضوح ذکر نشده است تا معنی مجازی مشخص و واحدی را از کلمهٔ مثلاً «آدم» دریابیم؛ و اگر قرینهٔ حالی وجود دارد، این حال برای خواننده و گوینده در زمانی واحد و مکانی واحد یکسان و مشترک نیست. قرینهٔ حالی ذهن و بینش گوینده است که خواننده تا در آن حال و هوای ذهنی قرار نگیرد معنی مجازی کلمه را در نمی یابد. ثانیاً علاقهٔ شباهت که در استعاره شرط

---

۱۱۷) مثنوی، دفتر سوّم، ص ۲۵۱.

کاربرد کلمه در معنی مجازی است، چون خارج از حوزهٔ شباهتهای صوری است، بدون دست یافتن به حال و هوای ذهنی گوینده و درک بینش خاص او، یعنی همان شناخت قرینه، میسّر نیست. بر اساس ادراک زمینه ای از این دست بود که به تفسیر رمزهای «آدم» و «حوا» در بیتهایی ازمولوی پرداختیم. پیداست که وقتی میان زوجهای متناظر شباهت وجود داشته باشد، میان آنچه زایيدهٔ این زوجهاست نیز شباهت وجود خواهد داشت. چنانکه «جهان برین»، که زادهٔ عقل کلّ و نفس کلّ است، با «جهان فرودین»، که زادهٔ خورشید و ماه است، و با «آدمچگان» یا انسانها، که زادهٔ آدم و حوّا هستند، و با «سخن»، که زادهٔ عقل جزوی و نفس جزوی است، شبیه می شوند و هریک می تواند مثال یا رمز دیگری در مراتب دیگر باشد. آنچه عنصر غالب یا اصل مؤثّر در پدید آوردن این زادگان محسوب می شود همان قطب مثبت یا اصل مذکّر است؛ چون نسبت به اصل مؤنث شریفتر و لطیف تر است. بنابر این، عقل کلّی از نفس کلّی، خورشید از ماه، عقل جزوی از نفس جزوی، و مشرق ازمغرب، وآدم ازحوّا، وروح ازجسد، وصورت ازمادّه، ومعنی ازلفظ، شریفتر است؛ و این اصلهای مذکر و شریف نیز هر کدام از اصل مادون خود شریفتر و از اصل مافوق خود خسیستر است، زیرا فیض وجود را ازمرتبهٔ شریفتر ازخود می گیرد وبه مرتبهٔ خسیستر می دهد. بنابر این، جهت ستانندگی و دهندگی در اینجا هم برقرار است و اصولاً در همه ممکنات این دو جهت وجود دارد،[۱۱۸] و فقط در واجب الوجود یا خداوند است که جهت ستانندگی وجود ندارد. پس می توان همان نسبت و رابطه ای را که میان زوجها ذکر کردیم، در میان زنجیره هایی متشکل ازافراد زوجها نیز برقرار و معتبر دانست. نمونه ای از این برداشت را می توان در کتاب **فیه مافیه** مولوی ملاحظه کرد:

> مقصود از نور آفتاب آن است که چیزها نماید. آخر این آفتاب چیزها نماید که به کار نیاید، آفتابی که چیزها نماید به کار آید حقیقت آفتاب او باشد و این آفتاب فرع و مجاز آن آفتاب حقیقی باشد. آخر شما را نیز به قدر عقل جزوی خود از این آفتاب دل می گیرید و نور علم می طلبید که شما را چیزی غیر محسوسات دیده شود و دانش شما در افزایش باشد... پس دانستیم که آفتابِ دیگر هست، غیر آفتابِ صورت، که از وی کشف حقایق و معانی می شود؛ و این علم جزوی، که در وی می گریزی و از و خوش می شوی، فرعِ آن علم بزرگ است و پرتو آن است. این پرتو ترا به آن علم بزرگ و آفتاب اصلی می خواند[۱۱۹].

---

۱۱۸) مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، پرتونامه، ص ۳۷.

۱۱۹) فیه مافیه، ص ۲۰۷.

کوشش صوفی در راهی که می رود برای پیوستن به آن آفتاب اصلی و علم بزرگ است و این از طریق پیوستن عقل جزوی به عقل کلّی و کشف معانی و حقایق، بی نیاز به معلم بشری، حاصل می شود. آن کس را که این مرتبه حاصل می شود در شمار اولیا و همشأن انبیا باید به حساب آورد. او دارای علم لدنی و مهبط وحی است. مولوی در فیه مافیه می نویسد:

عقل جزوی قابل آموختن است، محتاج است به تعلیم. عقل کلّ معلم است محتاج نیست... هر که را عقل جزوی است محتاج است به تعلیم، و عقل کلّ واضع همه چیزهاست؛ و ایشان انبیا و اولیا اند که عقل جزوی را به عقل کلّ متّصل کرده اند و یکی شده اند... اکنون همچنان که این جسم به نسبت به عقل و دل کثیف و غلیظ است و ایشان لطیف اند و این کثیف به آن لطیف قایم است و اگر لطف و تازگی دارد ازو دارد بی او معطل است و پلید است و کثیف و ناشایسته است، همچنین عقول جزوی نیز به نسبت با عقل کلّ آلت است تعلیم ازو کند و ازو فایده گیرد، و کثیف و غلیظ است پیش عقل کلّ.[۱۲۰]

به این ترتیب، عقل جزوی در مقایسه با عقل کلّ نیز مانند حوّا در مقایسه با آدم است؛ از او پدید آمده است و از او فیض می گیرد؛ و آن کس که این عقل جزوی را به عقل کلّ متصل می کند، خواه نبی و خواه ولی، انسان کامل است که سخن او سخن حق است. همچون کسی که پری بر او غالب شده است، سخنش و فعلش سخن و فعل پری است نه آنِ خود.

چون پیغامبر ــ صلی اله علیه وسلّم ــ مست شدی و بیخود سخن گفتی، گفتی قالَ اللّه. آخر از روی صورت زبان او می گفت اما او در میان نبود. گوینده در حقیقت حقّ بود. چون او اوّل خود را دیده بود که از چنین سخن جاهل و نادان بود و بی خبر، اکنون از وی چنین سخن می زاید، داند که او نیست که اوّل بود، این تصرف حقّ است...[۱۲۱]

فرشته: عقل، نفس ناطقه

ابلیس، شیطان، دیو: نفس امّاره

درداستان آدم، ابلیس یا شیطان یا دیو اغلب به معنی حقیقی و به صورت تلمیح و تصویر در کلیات شمس به کار می رود، امّا گاهی نیز به صورت رمز آمده است و نمی توان اشاره به آن را

---

۱۲۰) همان کتاب، ص ۱۴۲. ۱۲۱) همان کتاب، ص ۳۹ و ۴۰.

در معنی حقیقی و تنها به صورت تلمیح محدود کرد.

در بخش مربوط به «آدم و حوا» آدم را «عقل» شمردیم؛ و منظور از این عقل نه عقل مذموم است که به تدبیر امور دنیوی می پردازد و هوش و زیرکی خود را از طریق تزو یرو ریا در خدمت خواهشهای نفس ـ نفس امّاره ـ می گذارد تا کام او را برآورد، بلکه منظور از عقل بیشتر همان دو قوهٔ نفس ناطقه است که به دو جنبهٔ عقل نظری و عقل عملی تقسیم می شود؛ که عقل نظری متعلق به دانستنیهاست و کلّیات امور را استنباط می کند، و عقل عملی همان کلیات را مقدمهٔ جزئیات مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال و اعمال قرار می دهد.

اگر روح انسانی را به پرنده‌یی مانند کنیم، دو قوهٔ عقل نظری وعملی برای آن پرنده به منزلهٔ دو بال است؛ وآن طایر ملکوتی آنگاه می تواند به اوج سعادت و کمال آدمیت پرواز کند که در هر دو بال علمی و عملی، یعنی در تحصیل دانش و بینش، و هم در توانش و آراستگی خوی به حد کمال رسیده و قوت و قدرت پر افشانی و بال گشایی یافته باشد.[۱۲۲]

این عقل، که به اعتباری دیگر همان نفس ناطقهٔ انسانی است، در مقابل نفس امّاره قرار دارد. اخوان نوشته اند:

مَا الْعُقْلُ الانسانّی؟ و ذلک أنَّ العقلَ الانسانّی لَیْسَ هُوَ شیئاً سِوَی النفسِ النّاطقةِ إذا هُوَکَبُرَ و شاخَ بَعْدَ ایّامِ الصبا[۱۲۳]...

در انسان، که کاملترین موجودات است و بعد از نبات و حیوان به وجود آمده است، هم نفس نباتی و هم نفس حیوانی وجود دارد و علاوه بر آن دو، نفس ناطقه وجود دارد که خاص انسان است. قوهٔ شهوت ناشی از نفس نباتی و قوهٔ غضب ناشی از نفس حیوانی و قوهٔ نطق ناشی از نفس انسانی است. نفس حیوانی و نباتی، هریک با قوای مخصوص خود، انسان را سرگرم تعلّقات دنیوی می کنند و شهوت و شوق انسان را به خوردن و آشامیدن و انتقام و ریاست و جماع و جز آن بر می انگیزند و موجد اخلاق پست و اعمال قبیح می گردند. اما نفس ناطقه جویای کمال وعلم و حکمت است و آنچه او را از سیر در مقامات معنوی و معارف و حکمت باز می دارد همان نفس نباتی و حیوانی است. اخوان در جلد اوّل رسائل، پس از بحث مفصل در بارهٔ نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس ناطقهٔ انسانی و ذکر قوای مخصوص به هریک از آنها و اخلاق و عادات مذموم ناشی از آنها در انسان،

---

۱۲۲) مولوی نامه، ج ۱، ص ۴۶۰؛ نیز ــــ به قبل و بعد این صفحه. ۱۲۳) رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۴۵۷.

آیات و احادیث متعددی، که مضمون آنها ناظر به رابطهٔ میان شیطان و انسان است، نقل می کنند از جمله آیاتِ **اِنَّ الشَّیْطانَ لَکُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذوهُ عَدُوّاً**[۱۲۴] و **اِنَّ الشَّیْطانَ کانَ لِلاِنْسانِ عَدُوّاً مُبیناً**[۱۲۵]، و احادیث **لِکُلِّ انسانٍ شیطانانِ یُغْویانِهِ و اِنَّ شیطانی أعانَنِی اللّهُ علیهِ فَأَسْلَمَ** و در ضمن این آیات و احادیث همچنین اشاره به قول پیامبر صلی الله علیه وآله شده است که می فرماید: **رَجَعْنا مِنَ الجهادِ الاصغرِ اِلی الجهادِ الاکبر.** نو یسندهٔ این رساله، پس از تأمل و تفکر در بارهٔ این آیات و احادیث، چنین نتیجه گرفته است که منظور از شیطان همان نفس نباتی و حیوانی است که نسبت به نفسِ ناطقه به منزلهٔ دو شیطان اند[۱۲۶]. نفس ناطقه یا، چنانکه گفتیم، عقل، به معنی خاص آن که توضیح دادیم، همان اصل انسانیت و وجه تمایز انسان با حیوان است و منظور از آدم همین است. اگر نفس ناطقه بر این دو شیطان غالب گردد، انسان به مقام فرشتگی و برتر از آن می رسد؛ و اگر مقهور آنها شود، به مرتبهٔ بهایم و حتی پست‌تر از آنها سقوط می کند. چنانکه نو یسندهٔ همان رساله نیز می گو ید که چون با هوای نفس شهوانی و نفس غضبی دشمنی و مخالفت ورزیدم و با دشمنان نفس ناطقه ام حرب کردم و به نیروی خداوند بر آنها پیروز شدم و به اذن وی بر آنها مالک گشتم و آنها را به بندگی در آوردم و آن دو شیطان را تحت امر و نهی نفس ناطقه قرار دادم، در آن هنگام نفس ناطقه ام با اظهار افعال نیک و اعمال پاک و اخلاق جمیل و آرای صحیح و معارف حقیقی فرشته ای از فرشتگان بود.[۱۲۷]

بدین ترتیب، می توان در بعضی از ابیات مولوی، که «آدم» و «ابلیس» یا «شیطان» در آنها در معنای حقیقی به کار نرفته اند، منظور ازآدم را «عقل» یا «نفس ناطقه» و منظور از «ابلیس» یا «شیطان» را نفسهای نباتی و حیوانی یا همان نفس امّاره وقتی که تحت سلطهٔ نفس ناطقه در نیامده اند، یا به طور کلی قوای شهوت و غضب و خو یها و عادات مذموم ناشی از آنها دانست. عقل یا نفس ناطقه یا همان اصل آدم، در رابطه با این ابلیس یا شیطان، فرشته است، یا از جنس فرشته و از این روی به سوی حق می پو ید.

خدای داد دو دستت که دامن من گیر — بداد عقل که تا راه آسمان گیری
که عقل جنس فرشته ست، سوی او پو ید — ببینش چو به کف آینه نهان گیری (۶/۲۶۷)

مولوی در مثنوی نیز عقل را صورتی دیگر از فرشته و نفس را صورتی دیگر از شیطان می خواند:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده اند — در دو صورت خو یش را بنموده اند

۱۲۴) فاطر ۳۵: ۶. ۱۲۵) إسراء ۱۷: ۵۳. ۱۲۶) رسائل اخوان الصفا، ج ۱، صص ۳۶۵ و ۳۶۶؛ ونیز ← به صفحات قبل و بعد از آنها. ۱۲۷) همان کتاب، ص ۳۶۷.

چون فرشته و عقل کایشان یک بدند بهر حکمتهاش دو صورت شدند
دشمنی داری چنین در سرّ خویش مانع عقلست و خصم جان و کیش...
گرنه نفس از اندرون راهت زدی رهزنان را بر تو دستی کی بدی
زان عوان مقتضی که شهوتست دل اسیر حرص و آز و آفتست[۱۲۸]

قبل از مولوی، بهاء ولد، پدر مولوی، نیز ضمن اشاره به داستان آدم و حوّا و مار و شیطان به همین نکته اشاره کرده است:

اکنون بدان که در آدم و آدمی هم ملکی مرکّب شده است و آن عقل است، و هم شیطانی مرکّب شده است و آن نفس است؛ و شیطان در نفس خویشتن متمرّد است مگر بر سبیل ندرت منقاد شود که أَسْلَمَ شیطانی. مگر این عقل همان فرشته است و این نفس همان شیطان است که هر دو در کسوهٔ بشر آمدند. آن سجده کن و متواضع و این سرکش و متکبّر. و دوزخ سرای متکبران است که مَثْوىً لِلْمُتَكَبِّرِينَ[۱۲۹] زیرا که متکبّران مخالفان‌اند بندگی را نمی دانند، و بهشت سرای متواضعان است، سَلامٌ عَلَيْكُمْ بِما صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدّار[۱۳۰]، زیرا که ایشان بندگی می کنند و بندگی را می دانند... امّا عقل ممزوج به نفس، اگر نیکویی و عقل او غالب آید، مزه‌اش بیش از آن ملایکه باشد که پیش آدم بودند و سجده کردند؛ از آنکه این نفس گنده و رسوا و شهوانی را مسلمان کرد، لاجرم در بهشت مزهٔ فرشتگیش بدهند از تسبیح و لقا و پاکی. باز اگر نفس خسیس غالب آید و این مایهٔ فرشتگی را نیست کند، رنج او زیاده از بهایم و شهوانیات دگر باشد؛ که او مایهٔ فرشتگیش را فاسد کرده است، لاجرم آن فرشتگان در عالم غیب مرعقل را یاریگرند و مؤمنان را در عالم مشاهده یاریگرند، و آن شیاطین در عالم غیب مرنفس را یاریگرند و کافران را در عالم عین و مشاهده یاریگرند[۱۳۱].

می توان مثالهای دیگری نیز از کتابهای عرفانی ذکر کرد که در آنها به نسبت آدم و ابلیس از یک سو، و عقل و نفس از سوی دیگر توجه شده است. تشابه و توازی نسبتهای تضاد میان

۱۲۸) مثنوی، دفتر سوم، ص ۲۳۱؛ نیز ← به تعبیر مشابه در این مورد به همان کتاب، دفتر سوم، ص ۱۸۱ و ۱۸۲؛ مقایسه کنید با عطار: چو شیطان در درونت رخت بنهاد / بسلطانی نشست و تخت بنهاد. ترا در جادوئی همت قوی کرد / که تا جانت هوای جادوئی کرد اگر شیطان چنین رهزن نبودی / چنین سلطان مرد و زن نبودی. (الهی نامه، ص ۱۰۴)

۱۲۹) زُمَر ۳۹: ۶۰. ۱۳۰) رعد ۱۳: ۲۴. ۱۳۱) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۸۱.

آدم و ابلیس با عقل و نفس، همان مطالبی را که در بارهٔ تقابل زوجهای آدم و حوّا و عقل و نفس گفتیم پیش می آورد. اگرچه در اینجا نوع نسبتی که میان افراد دو طرف تناسب برقرار می گردد با نسبت میان آدم و حوّا و زوجهای متناظر با آن فرق دارد، امّا نتیجه ای که از تجزیهٔ و تحلیل تناسب $\frac{\text{آدم}}{\text{ابلیس}} = \frac{\text{عقل}}{\text{نفس}}$ به دست می آید مشابه همان نتایج حاصل از تناسب قبلی است؛ یعنی دو تشبیه ساده حاصل می شود که بر اساس آنها می توان آدم را رمز عقل و ابلیس را رمز نفس فرض کرد. البته در اینجا اصلی که از پیش باید وجود داشته باشد تا صحت قضایای بعدی را ثابت و معتبر دارد به مناسبت نسبتی که با نسبت قبلی فرق دارد تفاوت پیدا می کند. در آنجا میان افراد هر زوج یا هر طرف تناسب نسبت ستانندگی و دهندگی وجود داشت، امّا در اینجا نسبت تضاد وجود دارد. بنابَر این، اصل فکر یا فرض قبلی مقدم بر این نسبتها و تشبیهات حاصل از آنها باید بیانگر این نسبت تضاد باشد. مولوی این تضاد را نیز از همان آغاز آفرینش با مشیت خالق پیوند می زند:

چون مراد و حکم یزدان غفور / بود در قدمت تجلّیّ و ظهور
بی زضدی ضد را نتوان نمود / وان شه بی مثل را ضدّی نبود
پس خلیفه ساخت صاحب سینه ای / تا بود شاهیش را آیینه ای
پس صفای بی حدودش داد او / وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او
دوعلم برساخت اسپیدوسیاه / آن یکی آدم دگرابلیسِ راه...[۱۳۲]

در تصوف، غلبهٔ عقل بر نفس از طریق ریاضت ممکن می گردد؛ و در ریاضت، گرسنه داشتن شکم از واجبات است. عکس این، یعنی پر داشتن شکم، سبب غالب آمدن نفس بر عقل و توجه انسان به امور مادی و تعلّقات و لذتهای دنیوی می گردد:

چوپرشود شکمت درزمان حشرآرد/ به جای عقل توشیطان به جای کعبه صنم. (٤/٦٨)

در غلبهٔ نفس بر عقل، صنم جای کعبه را می گیرد؛ ودرغلبهٔ عقل بر نفس، دل به هر سو رو کند آن سو قبله اش می شود:

چون پیش آدم از دل وجان وبدن کنی / یک سجده ای به امرحق ازصدق بی ریا
هرسو که توبگردی ازقبله بعد ازآن / کعبه بگردد آن سوبهردل ترا(١/١٢٦)

در بیت زیر ضمن توجه به حدیثی، مولوی بصراحت ابلیس را با نفس مقایسه کرده است.

۱۳۲) مثنوی، دفتر ششم، ص ۳۹۵.

از اسلم شیطانی شد نفس تور بانی / ابلیس مسلمان شد تا باد چنین بادا

در بیت زیر، ترکیب «عقل آدم سان» به شباهت میان عقل و آدم اشاره دارد:

دیو گیرد عشق را از غصه هم این عقل را / نا گهان گیرد گلوی عقل آدم سان ما. (۱/۹۶)

در ابیات متعددی، مولوی به «ابلیس مسلمان» اشاره دارد که مستفاد از حدیث **لَیْسَ مِنْکُمْ مِنْ أَحَدٍ اِلاّ وَقَدْ وُکِّلَ قَرینُهُ مِنَ الشَّیاطین. قالوا وَأنت یا رَسولَ اللّه؟ قال نَعَم وَلکِنَّ اللّهَ اَعانَنی عَلَیْهِ فَأسْلَمَ**[۱۳۳]. در این حدیث، که به صورتهای دیگر نیز ذکر شده است، چنانکه از معارف بهاءولد نقل کردیم، شیطان یا ابلیس همان نفس است[۱۳۴]. در حدیث **رَجَعْنا مِنَ الجِهادِ الاَصْغَرِ إلی الجِهَادِ الاکبرِ**، جهاد اکبر به جهاد با نفس تعبیر شده است[۱۳۵]. مولوی در بیتی، با توجه به دو حدیث مذکور در فوق، باز ابلیس را رمز نفس می شمارد:

اندرین ملحمه نصرت همه با تیغ خداست / از غنایم همه ابلیس مسلمان آرید. (۷/۹۶)

در جهاد اکبر، که مبارزه با نفس است، باید انسان بکوشد بر اندیشه های بد و صفات زشت، که ناشی از خواهشهای نفس است، پیروز گردد و ابلیس نفس را مسلمان کند. غنایم این جهاد، پس از پیروزی، مسلمان گردیدن ابلیس و رام و مطیع شدن نفس است. مولوی در آغاز غزلی، که بیتی از آن را نقل کردیم، به اسیر کردن و مقید کردن اندیشه های بد، که خود ناشی از ابلیس نفس است، امر می کند:

دزد اندیشهٔ بد را سوی زندان آرید / دست او سخت ببندید و به دیوان آرید
شحنهٔ عقل اگر مالش دزدان ندهد / شحنه راهم بکشانیدو به سلطان آرید(۷/۹۶)

از جمله صفتهای خاص ابلیس حسد است که در داستان آفرینش آدم و سجده نکردن ابلیس به وی آشکار است. مولوی در بیتی از غزلی دیگر، ضمن تشبیه نفس به دیو، حسد را جزء وصف دیو نفس می شمارد:

دیو یست نفس تو که حسد جزو وصف اوست / تا کل او چگونه قبیحی و مقذوریست. (۱/۲۶۶)

در مثنوی نیز صفت «حسود» برای شیطان ذکر شده است، و کوشش شیطان در بیرون کشیدن آدم و حوّا از بهشت شاهد این صفت در شیطان است:

---

۱۳۳) احادیث مثنوی، ص ۱۴۸. ۱۳۴) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۸۱. ۱۳۵) همان کتاب، ص ۸۴.

آن عـدوّی کـز پدرتـان کـیـن کـشید سـوی زنـدانـش ز علّـیـن کـشـید...
مـادر و بـابـای مـا را آن حـسـود تـاج و پـیـرایـه بـه چالاکـی کـشـید[۱۳۶]

مار: انسانهای خوش ظاهر و کج باطن، تعلقات و لذتهای دنیوی

مولوی در کلیات شمس، درموارد متعدد، کلمهٔ مار را مثل اسامی دیگر حیوانات بدون اشاره به داستانی آورده است. امّا در دو بیت اشاره به مار؛ با داستان آدم مربوط می شود که در بخش اوّل داستان آنها را ذکر کردیم. در زمینهٔ داستان آدم بر دو صفت ویژه و غالب مار تکیه شده است: یکی ظاهر آراسته، و دیگر نیش نهان زهرآگین که مایهٔ هلاکت است. بر اساس این **دو صفت مشهور و غالب، مار را هم می توان رمز افراد ظاهر الصلاح و فریبکار دانست که با ظاهر خوش و باطن پلید انسان را فریفته و سپس گمراه می کنند، و هم رمز تعلقات دنیوی از هر نوع که نفس را به سوی خود می کشند و او را اسیر صورتهای آراسته و لذتهای گذرا و بی ارزش خود می گردانند.** نتیجهٔ دلبستگی به این ظواهر ناپایدار سبب غفلت از حقایق و معارف روحانی و لذّات معنوی و استغراق نفس در امیال و شهوات فانی و دنیوی می گردد. اینکه در داستان آدمْ، شیطان در سر مار پنهان می شود و یا در دهان وی پنهان می گردد تا به بهشت راه می یابد و آدم و حوّا را اغوا و سرانجام از بهشت جدا می کند، خود تصویری از تضاد ظاهر و باطن افراد ناراست واندیشه های پلید و سخنان دلفریب آنهاست. کیفیت فریب خوردن آدم و حوّا از ابلیس، که در دهان یا سر مار پنهان می شود، تمثیل پندآمیزی است تا انسان را به پرهیز از آمیزش با ظاهرْ آراستگانِ کج اندیش وادارد و به او بیاموزد که تنها فریفتهٔ ظواهر خوش و دلفریب افراد و اشیا و سخنان نگردد و به باطن و حقیقت مکتوم هر چیز نیز توجه کند:

چو آدمی به یکی مار شد برون ز بهشت / میان کژدم و ماران ترا امان ز کجا؟! (۱/۱۳٤)
مقام داشت به جنّت صفّی حق آدم / جدا فتاد ز جنّت که بود مارآمیز (۳/۷٦)

بهاء ولد، در تمثیلی، تن را چون بهشت و نفس را چون مار می داند که شیطان با آن یار می گردد و انسان را می فریبد:

> اکنون در بهشتِ تنت نفس همچون مار آراسته شده ندیمی می کند حقیقت ترا؛ و شیطان می آید بر آستانهٔ بهشتِ تنت و نفسِ ترا می خواند که جنس منی، مرا در

---

۱۳٦) مثنوی، دفتر سوم، ص ۱٦۱؛ نیز ← همان کتاب، دفتر اول، ص ۲۷ و دفتر دوّم، ص ۲۹۱ و ۳۸۵.

سر خود جایی ده. چون در تن تو درآید، کلماتی که ترا خوش آید با تو بگو ید. تو پنداری که ندیمی می کند، خود ندامتت بار می آورد. و این نفس تو با او یار می شود تا ترا گمراه کند به رنگها و جمال نغز و شهوت و خوشیهای دیگر. باش تا چون مسخش گردانند، آنگاه ببینی که حال بر وی چگونه شود...[۱۳۷].

مولوی در **فیه مافیه**، در مقایسهٔ انسان بابهایم و فرشتگان، تمثیل زیبایی برای حال انسان بیان می کند که در آن نیمهٔ شهوانی یا حیوانی انسان را با مار مقایسه می کند:

ماند آدمی مسکین، که مرکب است از عقل و شهوت، نیمش فرشته و نیمش حیوان، نیمش مار است و نیمش ماهی. ماهیش سوی آب کشاند و مارش سوی خاک. در کشاکش و جنگ است. **مَن غَلَبَ عَقْلُهُ شَهوَتَهُ فهوَ اَعْلیٰ مِن الملائکةِ، وَمَنْ غَلَبَ شهوتُهُ عقلَهُ فهوَ اَدْنیٰ مِن البهائم**[۱۳۸].

گندم: لذّتهای مادی حقیر

چنانکه در بخش اول توضیح دادیم، آدم به سبب خوردن دانهٔ گندم از بهشت رانده می شود. مولوی در **مثنوی**، در یک جا، خوردن گندم را نتیجهٔ قضای الهی می داند. آدمی که به نور پاک خداوند می بیند و حقایق اسماء بر او آشکار است و دارای علم لدنی است و به سبب تابش انوار حق از وی فرشتگانش سجده می کنند و دارای قابلیتهای بینهایت است، وقتی قضا می آید، دانش نهی خداوند بر او خطا می شود و آن را تأو یل به چیزی دیگر می کند و ترجیح تأو یل سبب می شود که فریب شیطان کارگر افتد و به سوی گندم رود.

چشم آدم چون به نور پاک دید — جان و سرّ نامها گشتش پدید
چون ملک انوار حق در وی بیافت — در سجود افتاد و در خدمت شتافت
این چنین آدم که نامش می برم — گر ستایم تا قیامت، قاصرم
این همه دانست و چون آمد قضا — دانش یک نهی شد بر وی خطا
کای عجب نهی از پی تحریم بود — یا به تأو یلی بدو توهیم بود
در دلش تأو یل چون ترجیح یافت — طبع در حیرت سوی گندم شتافت[۱۳۹]

در جای دیگر، مولوی همین گندم را به لذتهای مادی و دنیوی، که نوعی از آن از طریق

۱۳۷) معارف بهاءولد، ج ۱، ص ۸۰. ۱۳۸) فیه مافیه، صص ۷۷و۷۸. ۱۳۹) مثنوی، دفتر اول، ص۷۷.

خوردن و حلق و دهان حاصل می شود، تأو یل می کند. این لذت نیز چشم بند آن جهان و مانع دیدن حقایق می گردد. آدم با گناه ناچیزی از بهشت رانده می شود؛ اما این گناه ناچیز از آدم که نور دیدهٔ حقّ است، بس بزرگ می نماید، همچنان مو یی که در چشم کوهی عظیم می نماید:

چشم بند آن جهان حلق و دهان — این دهان بر بند تا بینی عیان
یک قدم زد آدم اندر ذوق نفس — شد فراق صدر جنت طوق نفس
همچو دیو از وی فرشته می گریخت — بهر نانی چند آب چشم ریخت
گرچه یک مو بد گنه کوجسته بود — لیک آن مودردودیده رُسته بود
بود آدم دیدهٔ نور قدیم — موی در دیده بود کوه عظیم[۱۴۰]

این قدم زدن در ذوق نفس، که منجر به فراق از حضور حق و بهشت می شود، خود ناشی از صفت حرص است که در دل پیدا می آید و حرص است که از دل آدم سلیمی را می برد و آن را آمادهٔ پذیرش دروغ و عشوهٔ ابلیس می کند، تا قدرت تمیز را از کف داده و گندم چون کژدم را می خورد. خلق اگر فریفتهٔ شیطان می شوند بدان علت است که مست هوس و آرزوهای دنیوی اند. هر که دل خود را از هوس پاک کند دلش سلیم و بی رنج و علت گشته و آشنای راز می شود:

چون شود از رنج و علت دل سلیم — طعم کذب و راست را باشد علیم
حرص آدم چون سوی گندم فزود — از دل آدم سلیمی را ربود
پس دروغ و عشوه ات را گوش کرد — غرّه گشت و زهر قاتل نوش کرد
هر که خود را از هوا خو باز کرد — چشم خود را آشنای راز کرد[۱۴۱]

به همین سبب، مولوی، در ضمن غزلی، بامثال آوردن حضرت آدم، به مخاطب سفارش می کند که اگر هوای جنت دارد از حرص بر هر یسه خواری دست بکشد:

پدرت زجنت آمد زبلای گندمی دو — چوهوای جنتستت توهریسه خوارچونی(۷/۱۶۹)

مولوی، در غزلی دیگر، خود را راز آشنا توصیف می کند. بنابر این، او خود را از هوا خو باز

۱۴۰) همان کتاب، دفتر دوم ص ۲۴۷، نیز ــه به همین مضمون گندم خوردن آدم در: حدیقه، ص ۴۳۳، الهی نامه، صص ۳، ۹۶، ۱۰۲؛ اسرارنامه، صص ۱۷، ۱۲۷.
۱۴۱) مثنوی، دفتر دوّم، ص ۳۹۹.

کرده است و از هریسه‌خواری و لذتهای این جهان دست شسته است. در این غزل، غرور و مستی خود را ناشی از آن سر، یعنی نفخهٔ الهی و لطف سابق حق، می بیند. او در هر لحظه و هر ساعت، به کوری چشم هوشیاری، صد رطل شراب معنوی بی ساغر و بی آلت می نوشد : در این مستی، مرغان و بازانِ الهام و معارف الهی را از عالم غیب صید می کند و در مستیِ چنین حالی است که حقایق از لب او می جوشد و مرغان حقایقِ شگفت از کف دست او می روید. در پایان این غزل، او به دانهٔ آدم (گندم، لذتهای مادی) اشاره می کند و می گوید که وی دانهٔ آدم را، که از سنبل همان گندم است که آدم به سبب خوردن آن از بهشت رانده شد، به خاطر بازگشت به جنت و حضور حق می فروشد، تا این خودداری از لذّتها، که به منزلهٔ روزه‌داری و لب بستن از ناپسندیده و خویشتن‌داری از معاصی است، جان او را سپری شود از میلِ به هر آنچه ماسوی الله است.

با دست مرا زان سر اندر سرو در سبلت	پر باد چرا نبود؟ سرمست چنین دولت
هر لحظه و هر ساعت بر کوری هشیاری	صد رطل در آشامم بی ساغر و بی آلت
مرغان هوایی را بازان خدایی را	از غیب به دست آرم بی صنعت و بی حیلت
خود از کف دست من مرغان عجب روید	می از لب من جوشد در مستی آن حالت
آن دانهٔ آدم را کز سنبل او باشد	بفروشم جنت را بر جان نهم جنت[۱۴۲] (۱/۱۹۷)

سنایی نیز در گندمی که سبب بیرون شدن آدم از بهشت می شود، همان مفهوم لذائذ دنیوی و تعلیقات آن را می بیند:

• چیست دنیا و خلق و استظهار	خاکدانی پر از سگ و مردار
از پی گندمی در این عالم	چند باشی برهنه چون آدم

۱۴۲) در بارهٔ «جنت»، آخرین کلمهٔ بیت، در حاشیهٔ **کلیات شمس** آمده است که «در نسخهٔ» «مق» روی حرف اول ضمه گذاشته است و ظاهراً به کسر اول صحیحتر می نماید.» علت ترجیح کسره ذکر نشده است. به نظر می رسد همان ضبط نسخه «مق» صحیح باشد و کلمهٔ «جنت» (به ضم جیم) به معنی پوشش و سپر درست باشد. در **خلاصهٔ شرح تعرف** (ص ۴۸۸) توضیحی در بارهٔ کلمهٔ «جُنّة» در حدیث الصّومُ جُنّة آمده است که تا اندازه‌ای معنی بیت را روشن می کند «... پس روزه را جنّة خواندند بدان معنی که وی پوشش گردد هر بنده را، و اندر پوشش اختلاف کرده‌اند... و بعضی گفتند سپر گردد مردل بنده را از هر چه غیر حق ـ تعالی ـ است تا آن را نبیند و از ایشان غایب گردد.» با توجه به این توضیح، می توان بیت را چنین معنی کرد که از لذاید دنیوی و از شکم‌پرستی دست می شویم و ریاضت می کشم و روزه می گیرم، تا این روزه و لب بستن از خوردن جانم را از هرچه غیر خداست سپری گردد و ←

در جــهــان بــنــگــر از پــی رازش چه کنی رنگ و بوی غمازش [143]

او نیز مثل مولوی و دیگر صوفیان شرط وصول به عالم عشق و معرفت را ترک دنیا و لذتها و تعلقات آن می داند. برای نوشیدن شراب شوق و معنی، یعنی همان شرابی که ابراهیم ادهم و معروف کرخی و جنید و شبلی و بسطامی و دیگر صوفیان نوشیدند و بدان غم غربت و فراق جان را در این جهان کاهش دادند، مسلّم کردن دل از هستی لازم است:

مسلّم کن دل از هستی مسلّم دمادم کش قدح اینجا دمادم
نه زان میها کزان مستی فزاید از آن میها که از جان کم کند غم
حریفانت همه یکرنگ و دلشاد چه بسطامی و ابراهیم ادهم
جنید و شبلی و معروف کرخی حبیب و آدم و عیسیّ مریم
می شوق ملک نوش از حقیقت که تا گردد دل و جان تو خرّم [144]

←

بتوانم دو باره به بهشت و حضرت حقّ باز گردم. مولوی صبر و خویشتن داری را در برابر لذایذ دنیوی خوی و صفت پسندیده‌ای می داند که در نتیجهٔ روزه حاصل می شود. در مثنوی، به دنبال داستان «خدو انداختن خصم در روی علی علیه السلام در جنگ» و خودداری حضرت علی (ع) از کشتن وی، می گوید: حلم علی (ع) سبب شد که پنجاه نفر از خویشان دشمن و خود دشمن به سوی دین روی آورند؛ اما عدم حلم آدم و میل او به سوی گندم سبب شد که فکر او افسرده شود و خورشید جان آدم را کسوف شهوت تیره کند و از بهشت رانده گردد.

تیغ حلم از تیغ آهن تیزتر بل ز صد لشکر ظفر انگیزتر
ای دریغا لقمه‌ای دو خورده شد جوشش فکرت از آن افسرده شد
گندمی خورشید آدم را کسوف چون ذنب شعشاع بدری را خسوف

(مثنوی، دفتر اول، ص ۲٤۵ و نیز ← کتاب حاضر ذیل تفسیر داستان سلیمان و خاتم سلیمان)

۱٤۳. حدیقه الحقیقة، ص ٤۳۳

۱٤٤. دیوان سنایی، ص ۹۳٦

۲. ابراهیم، خلیل الله

الف) داستان ابراهیم(ع)

به داستان ابراهیم در ضمن سوره‌های متعدد از قرآن کریم اشاره شده است. از جمله سوره‌های بقره، آل عمران، نساء، انعام، توبه، هود، یوسف، ابراهیم، حجر، نحل، مریم، انبیاء و... لقب خلیل الله ـ که در تورات نیز آمده است ـ در ضمن سورهٔ نساء برای ابراهیم ذکر شده است: وَاتَّخَذَ اللّهُ اِبْراهیمَ خَلیلاً[1].

بنابرآنچه درعهدعتیق آمده است، ابراهیم بانی وموجداعظم طایفهٔ یهود وبنی اسماعیل و سایر طوایف عرب بوده است. وقتی که خدا او را دعوت نمود که از خویشان بت‌پرست خود دست بکشد، هفتاد ساله بود. او بعد از این دعوت خداوند، زوجهٔ خود، ساره، را برداشته با پدر و برادر و برادر زادهٔ خود، لوط، به حرّان رفت. چندسال که گذشت به الهام الهی از آنجا نقل مکان کرد و به زمین موعود وارد شد؛ و پس از چندی، به واسطهٔ خشکسالی به مصر رفت، و پس از مدتی، در حالی که صاحب مواشی بسیار بود، به کنعان بازگشت. بار دیگر خداوند بر او ظاهر گردید و وعده داد که ذرّیّهٔ او چون ستاره‌های آسمان کثیرالعدد خواهند شد. در این وقت ساره به واسطهٔ نازادی خود کنیزک خود، هاجر مصری، را به او داد که زوجهٔ دوّم او شد و از او اسماعیل متولّد گردید. بعد از سیزده سال، بار دیگر خداوند بر او ظاهر گشت و مطمئنش ساخت که وارث موعود از زوجه اش ساره متولد خواهد شد؛ و در آن وقت، اسم ساره به سارا مبدل گردید. ملاقات با سه مَلَک و استغاثهٔ ابراهیم از فرشته برای سکنهٔ سدوم هم در اینجا واقع شد. فرزند موعود از سارا متولد گردید، و این فرزند اسحاق نام گرفت. پس از تولّد اسحاق، هاجر و اسماعیل از حضور او مسافرت کردند. بیست و پنج سال گذشت تا خداوند ایمان ابراهیم را در بوتهٔ آزمایش نهاد و وی را فرمود که اسحاق، پسر خود را، که وارث عهد است، بر کوه موریا برده قربانی کند. ابراهیم از این آزمایش سرفراز بیرون

---

۱) نساء ٤: ۱۲۵.

آمد و بدین لحاظ، پدر مؤمنین خطاب شد و چندین دفعه به لقب خلیل الهی سرفراز گشت[۲]. مندرجات تورات در بارهٔ ابراهیم و اعمال و کارهای او مفصل است که در قرآن نیز اشاراتی به آنها رفته است. بعضی از حوادث در داستان ابراهیم، که در قرآن ذکر شده، در تورات نیست؛ مثل قصهٔ در آتش انداختن ابراهیم به وسیلهٔ نمرود؛ و بعضی حوادث نیز با تورات اختلاف دارد، مثل چگونگی کشتن چهار مرغ به وسیلهٔ ابراهیم و زنده شدن آنها، و مثل ذکر نام پدر ابراهیم، آزر، که در تورات نام وی ترح است یا تارح، و الیعازر نام خادم وی است[۳]. ما ضمن نقل ابیات مولوی، به حوادث داستان ابراهیم، چنانکه صاحبان تفسیر و قصص آورده‌اند، اشاره می کنیم.

نام خلیل جز در مورد زیر، همراه با سایر شخصیتها و حوادث داستان، در کلیات شمس آمده است:

بُد دعا زنبیل و این دولت خلیل / می نگنجد در دعا اقبال عشق(۳/۱۳۲)

آزر

ز صورتهای غیبی پرده بردار / کسادی ده نقوش آزری را.(۱/۶۸)
چون شما و جمله خلقان نقشهای آزرند / نقشهای آزر و آزر مبادا بی شما.(۱/۹۰)
آن مه که بسوخت مشتری را / بشکست بتان آزری را.(۲/۱۰۱)
تو مپرس حال مجنون که ز دست رفت لیلی / تو مپرس حال آزر که خلیل آزر آمد.(۲/۱۳۲)
در عین آتشم چو خلیلم فرست آب / کازر مثال بتگرم از بیم و از امید.(۲/۱۸۹)
چون دلم بتکده شد آزر گو بت متراش / چون سرم مِعصره شد خانهٔ خمار مگیر.(۳/۷)
گرم شد و عربده آغاز کرد / گفت که تو نقشی و من آزرم.(٤/۸۵)
بر آن آرد ترا حرص چو آزر / که ابراهیم ادهم را رها کن.(٤/۱۷۰)
آن جمالی کو که حقش نقش کرد از دست خویش؟ / تا یکی نقشی که آنِ آزر و ما نیست آن.(٤/۲۰۷)
فرّ تبریزست از فرّ و جمال آن رخی / کان غبین و حسرت صد آزر و ما نیست آن.(٤/۲۱۵)
وانما رخسار را تا بشکنی بازار بت / زان رخی کو حسرت صد آزر و ما نیست آن.(٤/۲۱٦)
گشتند بتان همه نگونسار / در حسن خلیلِ آزری رو.(٥/٤۹)
بتها تراشیدم بسی بهر فریب هر کسی / مست خلیلم من کنون سیر آمدم از آزری.(٥/۱۹۸)
بر سنگ کرده نقشی وان نقش‌بند اوست / هر لحظه سوی نقش ز آزر اشارتی.(٦/۲۱٤)

---

۲) قاموس کتاب مقدس: ذیل «آب رام».
۳) اعلام قرآن، ص ٦٦ به بعد.

از زیر دامنت تو برون آر شمع را / تا نقش حق بخندد بر نقش آزری.(۶/۲۲۶)
در آتش خلیل کجا آید آن خسی / کو خشک شد ز عشق دلارام آزری؟!(۶/۲۲۷)
عشق من ای خوبرو رونق خوبان به تو / گاه شوی بت شکن گاه کنی آزری.(۶/۲۴۱)
جان ندهد بجز خدا، عقل همو عطا کند/ گرچه که صورتی کند صنعت کف آزری.(۷/۱۲۶)

آزر در تفاسیر قرآن نام پدر ابراهیم است که او را بت‌تراش دانسته‌اند. طبری می نویسد:

آزر پدر ابراهیم وزیر نمرود بود و او را سخت نیکو داشتی. و این آزر بت‌تراش و خزینهٔ ملک نمرود به دست او بود[4].

در قصص الانبیاء نیز آمده است:

و پدر ابراهیم آزر بن ناخور بود، و از نسل سام بن نوح بود، و کارش بتگری بود، و بتخانه در دست او بود، و به نزدیک نمرود مقرب بود[5].

پدر ابراهیم بتانی را که می ساخت به ابراهیم می داد تا به بازار ببرد و بفروشد و «ابراهیم به بازار می برد آن بتان را و نگوسار کردی»[6].

و به روایتی دیگر آمده است که: «ابراهیم بتان را به بازار بردی و بفروختی، و نیز پدرش به بتخانه اندر بتان کرده بود و او آنجا بودی، هر که به عبادت آمدی ابراهیم او را گفتی این را چرا عبادت می کنید که نشاید»[7].

اسحاق

اسحاق شود در نحر ما خاموش شود در بحر ما / تا نشکند کشتی تو در گنگ ما در گنگ ما.(۱/۸)
چون عنایتهای ابراهیم باشد دستگیر / سر بریدن کی زیان دارد دلا اسحاق را.(۱/۹۷)
جان ابراهیم مجنون گشت اندر شوق او / تیغ را بر حلق اسماعیل و اسحق می زند.(۲/۱۱۶)
مست و پریشان توم موقوف فرمان توم / اسحاق قربان توم این عید قربانیست این.(۴/۱۰۱)
اسحاق نبی باید که بود / قربان شده بر خاک در من.(۴/۲۸۴)
اسحاق توی من والد تو / کی بشکنمت ای گوهر من.(۴/۲۸۴)
همچو جرجیس شود کشتهٔ عشقش صدبار / یا چو اسحق شود بسمل از آن خنجر او.(۵/۶۱)

---

۴) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۲، ص ۴۶۸.
۵) قصص الانبیاء، ص ۴۳.
۶ و ۷) همان کتاب، صص ۴۶، ۴۷.

تو گُلا غرقهٔ خونی، زچیی دلخوش وخندان/مگر اسحاق خلیلی خوشی از خنجر روزه.(۵/۱۵٤)

اسماعیل

چواسماعیل پیش او بنوشم زخم نیش او / خلیلم را خریدارم چه گر قصد ستم دارد.(۲/۲۳)
پا کوفت خلیل الله در آتش نمرودی / تا حلق ذبیح الله بر تیغ بلا کوبد.(۲/۵۳)
همچواسماعیل گردن پیش خنجرخوش بنه / درمدزد ازوی گلوگرمی کشد، تامی کشد.
(۲/۱۰۹)
جان ابراهیم مجنون گشت اندر شوق او / تیغ را بر حلق اسماعیل و اسحق می زند.(۲/۱۱٦)
چو اسماعیل قربان شو درین عشق / که شب قربان شود پیوسته در روز.(۳/٦۵)
چو اسماعیل قربان شو درین عشق / ولی را بنده شو گر نیستی میش.(۳/۹۳)
بر گلویت تیغها را دست نیست / گر چو اسماعیل قربانت کنم.(٤/۲۵)
کوحلق اسماعیل تا ازخنجرت شکری کند؟/ جرجیس کوکززخم توجانی سپارد هرزمان؟
(٤/۱۱۳)
بر گلویت تیغها را دست نی و زخم نی / گر چو اسماعیل قربانت کنم، نیکوشنو.(۵/۵۷)

چنانکه گفتیم، اسماعیل واسحاق پسران ابراهیم بودند از هاجر و سارا (ــــ ابراهیم). راجع به اینکه ابراهیم کدام یک از این دو را به فرمان خداوند، تصمیم به قربانی کردن می گیرد، اختلاف نظر وجود دارد. در قرآن مجید، داستان ذبح و قربان کردن در سورهٔ صافات ذکر شده است. امّا چون به اسماعیل یا اسحاق اشاره مستقیمی نرفته است، مفسّرین، در مورد یکی از این دو، نظریات مختلف ابراز کرده‌اند. در ترجمهٔ تفسیر طبری آمده است:

> پس چون ابراهیم-علیه السلام-به خواب دید که پسر را قربان باید کردن، دل بر آن نهاد. و علما اندر این اختلاف کرده‌اند که آن کدام پسر بود. گروهی گفتند اسحق بود-علیه السلام-و همه بنی اسرائیل و عجم بر این قول اند، از بهر آنکه ایشان فرزندان اسحق اند. و گروهی گفته اند نه که اسمعیل بود، و همه عرب بر این قول اند، از بهر آنکه ایشان فرزندان اسمعیل اند. و اندر خبر از پیغامبر ما -صلی الله علیه-هر دو روایت آمده است، هم اسحق و هم اسمعیل، و به هر دو خبرهای درست آمده است و آیتهای قرآن دلیل است بر هر دو تن[8].

ترجمهٔ تفسیر طبری، پس از ذکر دلایلی، نتیجه می گیرد که قربان اسمعیل بوده است نه اسحق[9]. در ابیات مولوی، چنانکه دیدیم، به هر دو روایت و عقیده اشاره رفته است.

---

۸) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٦، ص ۱۵۳۰.
۹) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٦، ص ۱۵۳۳.

اما خلاصهٔ این ماجرا چنین است:

خدای ــ عزّوجلّ ـ گفت که ابراهیم مر پسر را گفت: **یا بُنَیِّ اِنّی اَریٰ فی المَنامِ اَنّی اَذْبَحُکَ فَانْظُرْ ماذا تَریٰ**[10]. و به خبر چنین آمده است که چون ابراهیم ـ علیه السلام ـ به خواب دید که اسماعیل را بُکش، دل بر آن بنهاد که او را بکشد، و این نذر او وفا کند... و پسر را گفت که یا پسر، رسنی بر گیر و بیا تا بدین کوه برشویم و هیزم آوریم. پس اسمعیل ـ علیه السلام ـ رسنی برگرفت و با پدر برفت. و ابراهیم ـ علیه السلام ـ کاردی برگرفته بود و با خود ببرده و جمله خلایق آسمان و فرشتگان نگاه همی کردند... پس ابراهیم همچنان بدان کوه بر می شد و اسمعیل از دنبالهٔ او همی رفت تا مانده گشتند. و چون برسر کوه رسیدند، بنشستند و بیاسودند. پس ابراهیم ـ علیه السلام ـ پسر را گفت که بیا، جان پدر. و سر او بر کنار نهاد و کارد از آستین بیرون کرد، و گریستن بر او افتاد، و می گریست و جمله فرشتگان آسمان بر موافقت او می گریستند. پس اسماعیل ـ علیه السلام ـ گفت که یا پدر، چه بوده است ترا و این کارد چیست و این گریستن تو از بهر چیست؟ و ابراهیم ـ علیه السلام ـ گفت: به خواب دیدم که ترا بباید کشتن. گفت: **یا اَبَتِ افْعَلْ ماتُؤمَر**[11]. گفت: بکن آنچه ترا فرمودند. گفت: ای پسر، تو بدین زخم کارد اندر صبر چون کنی؟ گفت **سَتَجِدُنی اِنْ شاءَ اللّهُ مِنَ الصّابِرین**[12]، گفت: که اگر خدای خواهد، تو مرا ببینی ازصابران... وچون ابراهیم را ـ صلوات الله علیه ـ بسی آب از چشم فرو آمد، اسمعیل گفت، که یا پدر، چه روزگار بری؟ برخیز و فرمان حق تعالی بجای آور... پس ابراهیم اسمعیل را به روی در خوابانید، و دل از او برگرفت، او را به حق تعالی تسلیم کرد، و کارد به زیر گلوی او دربرد تا ببُرد، وچون به گلو او رسید، فرو گردید وتیزی بربالا آمد، وپشت کارد برحلق اومالید وهیچ بریده نمی آمد... دیگربار اسمعیل پرسید ازپدر که یا پدر، چرا تأخیر می کنی؟ گفت که یا فرزند، حق ـ تعالی ـ را اندر این کار تعبیه ای هست که البته چندان که جهد می کنم که ببرم هیچ کار نمی کند؛ و کارد را طعنه کردم، و سر کارد بر گلوی تو زدم تا ببرم و دیگر بار همچون حلقه ای گرد شد و هیچ نبرید. گفت که دیگر بار کارد استوار کن و تأخیر مکن و بزودی

۱۰) صافات ۳۷: ۱۰۲.
۱۱ و ۱۲) صافات ۳۷: ۱۰۲.

بزن، مگر که امر حق -تعالی- به جای توانی آورد. پس حق -تعالی- جبریل -علیه السلام- را بفرمود تا کبشی از بهشت بیاورد، و آن گوسفندی بود سپید و دهن او سیاه و چشمها سیاه و چهار دست و پای او سیاه و سر و های بزرگ، و گوش آن گرفته و به کوه برمی آمد تا پیش ابراهیم -علیه السلام- آورد. و چون به کوه برآمد، ابراهیم -علیه السلام- او را ندیده بود. و جبریل -علیه السلام- آنجا بیستاد و نگاه همی کرد که تا ابراهیم چه کند؛ و ابراهیم دیگر بار کارد بر ران خود نهاد و راست کرد و خواست طعنه کند و بزند، و حق-تعالی-ندا کرد و گفت: یا ابراهیم، **قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْیا**[۱۳]. گفت: یا ابراهیم، خواب راست کردی و نذر را وفا کردی. ابراهیم -علیه السلام- چون آن ندا بشنید، از هیبت حق -تعالی- بلرزید و کارد از دستش به زمین اوفتاد، و جبریل -علیه السلام- آن جایگاه بود و گفت: **الله اکبر الله اکبر.** پس ابراهیم سر برآورد و جبریل -علیه السلام- را دید که گوش کبش به دست داشت و آنجا ایستاده، و دانست که حق -تعالی- فدا فرستاد و فرج و راحت پدید آمد گفت: **لا اله اِلاّ الله والله اکبر..** و اسماعیل سر برداشت و جبریل -علیه السلام- را دید و گوش کبش به دست گرفته و گفت: **الله اکبر ولِلّهِ الحمد.** و به خبر چنین آمده است که این تکبیر که حاجیان گویند در وقت حج کردن و به عید گوسفند کُشان و در منا و در دیگر شهرها تألیف این سه تن است: جبریل کلیم خدای، وابراهیم خلیل خدای، واسمعیل ذبیح خدای...[۱۴]

داستان قربانی کردن اسحق تقریباً با همین مایه های اصلی در تورات نیز آمده است.[۱۵]

جبرئیل (مهمان، مهمانان، عِجْلِ سمین)

جبریل با لطف ورشد عجل سمین را چون چشد/ این دام ودانه کی کشد عنقای خوش منقار را.(۱/۲۰)

عشق اکنون مهربانی می کند جان جان امروز جانی می کند...
گه چوروح الله طبیبی می کند گه خلیلش میزبانی می کند. (۲/۱۵۹)

جبرئیل آمد به مهمان بار دیگر تا خلیل / می کند عجل سمین را از کرم بریا نیی.(٦/۱۱۷)

در سورهٔ حجراز قرآن کریم در مورد مهمانان ابراهیم اشاره رفته است: **وَنَبِّئْهُمْ عَنْ ضَيْفِ**

---

۱۳) صافات ۳۷: ۱۰۵. ۱٤) ــــه ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٦، صص ۱۵۳۳ - ۱۵٤۰.
۱۵) عهد عتیق، سفر پیدایش، باب بیست و دوّم.

اِبْراهیمَ. اِذْ دَخَلوا عَلَیْهِ فَقالوا سَلاماً قالَ اِنّا مِنْکُمْ وَجِلونَ[۱۶] و خبر کن ایشان را از میهمانان ابراهیم-علیه السلام-چون در آمدند بر وی، پس گفتند او را :سلام. گفت ما از شما ترسانیم. طبری، ضمن تفسیر این آیه، اشاره می کند به داستان این مهمانی. داستان مربوط به زمانی است که ابراهیم از بابل با تنی چند از کسانی که به وی گرو یده‌اند و نیز لوط، برادرزاده، و ساره، همسرش، از بابل، که جایگاه نمرود است، خارج می شوند. لوط به موتفکات می رسد و آنجا می نشیند و موتفکات هفت ده بوده است بر راه ایشان. خدای-عزّوجلّ- لوط را در اینجا پیامبری می دهد؛ و او به دعوت مردم این ناحیه، که بت‌پرست و دزد و راهزن بودند، مشغول می شود. اما سودی از این کار حاصل نمی شود. لوط اندوهگین شده آنها را به خدا می سپارد.

> پس خدای -عزّوجلّ- جبریل -علیه السلام- را بفرستاد با میکایل و اسرافیل، و گفت بروید و آن موتفکات را هلاک کنید و گذر بر ابراهیم -علیه السلام- کنید و مراورا مژده دهید به یکی پسری که بیاید او را، نام او اسحاق... پس ایشان بر صورت سه غلام نیکو روی بیامدند... ابراهیم-علیه السلام-چنان دانست که آن مهمانان اند که سوی وی آمدند، به آمدن ایشان سخت شادان گشت. ایشان‌را بنشناخت. و به خانهٔ وی یکی گوسالهٔ فربه بود، هم آنگاه بفرمود تا بریان کردند و طعام ساختند؛ پیش ایشان بنهاد و گفت: بسم‌الله دست فراز کنید. ایشان فریشتگان بودند، به طعامشان حاجت نبود، نخوردند. ابراهیم-علیه السلام-چون طعام نخوردند، از ایشان بترسید و گونهٔ روی وی زرد گشت... پس ایشان خویشتن را بر او پیدا کردند. ابراهیم-علیه السلام-ایشان را گفت: **فما خَطْبُکُم اَیُّهَا المُرْسَلونَ**[۱۷]؟ گفت: به چه کار آمدید ای رسولان؟ گفتند: **اِنّا اُرْسِلْنا اِلیٰ قَوْمِ لوطٍ**[۱۸]. پس بشارت دادند او را به اسحاق...[۱۹]

به این ماجرا در عهد عتیق نیز اشارت رفته است:

> و خداوند در بلوطستان مَمری ظاهر شد؛ و او در گرمای روز به در خیمه نشسته بود؛ ناگهان چشمان خود را بلند کرده دید که اینک سه مرد در مقابل او ایستاده اند...[۲۰]

---

۱۶) حجر ۱۵: ۵۱، ۵۲. ۱۷) حجر ۱۵: ۵۷. ۱۸) هود ۱۱: ۷۰.

۱۹) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج۴، صص ۸۵۵ - ۸۵۸. ۲۰) ــــ عهد عتیق، سفر پیدایش، ص ۲۲.

نمرود

الف) نمرود، خلیل

اندر خلیل لطف بُد آتش نمود آب / نمرود قهر بود بر او آب آذریست.(۱/۲۶۶)
بخند موسیِ عمران به کوری فرعون / بخور خلیل خدا نوش کوریِ نمرود.(۲/۲۱۷)
بسا سؤال و جوابی که اندرین پرده‌ست / بدین حجاب ندیدی خلیل را نمرود.(۲/۲۱۲)
درآ در آتشش، زیرا خلیلی / مرم ز آتش، نه ای نمرود بد ظنّ.(٤/۱۷۵)
نه از اولاد نمرودی که بسته‌ی آتش و دودی / چو فرزند خلیلی تو، مترس از دود نمرودی (۵/۲٤۸)

ب) نمرود، پشه

آه دیدی که چه کردست مرا آن تقصیر / آنچه پشه به دماغ و سر نمرود نکرد.(۲/۱۳٦)
چو پشه ای سر شاهی برد که نمرودست / یقین شود که نهان در سلاحدار بود.(۲/۲۲٦)
چون شکار خدا نشد نمرود / پشه ای را شکار خواهد بود.(۲/۲٤۸)
آری، چو در رسد مدد نصرت خدا / نمرود را برآید از پشّه ای دمار.(۳/۲٤)
به همت خون نمرودان بریزیم / تو این منگر که چون پشّه نزاریم.(۳/۲۵۵)
پشه نیز باده خورده سر و ریش یاوه کرده / نمرود را به دشنه ز وجود کرده فانی.(٦/۱٤۲)
نمرود چو دل را به خلیلی نسپرد / بسپرد به پشّه لاجرم جانی را.(۸/۸)

ج) نمرود و رفتن به آسمان

گر نمرود بر پَرد فوق به پرّ کرکسان / زود فتد که نیستش قوت پرّ جعفری.(۷/۱۲٦)

نمرود از قدرتمندان زمان حضرت ابراهیم است و رابطهٔ او با ابراهیم همچون رابطهٔ فرعون با موسی است. این نمرود پادشاه اقلیم بابل بوده است. طبری می نویسد:

> و این نمرود و کنعان هر دو به زمینی بودند که امروز مصر است، و آن ملکان که بنشستند ستمکار بودند ولکن این نمرود از همه ستمکارتر بود و بت پرست بود و بتانرا بیاراستی و پیرایه ها و گوهرها برایشان کردی... گروهی گویند: نمرود مُلکت همه جهان داشت. ولکن این خبر درست نیست، که نمرود مَلِک اقلیم بابل بود.[۲۱]

۲۱) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۲، ص ٤٦۸.

منجمان و ستاره‌شناسان به نمرود می گویند که در این سال در مملکت تو فرزندی در وجود آید که او بتان را بشکند و ولایت را بگیرد و تو نیز بر دست او هلاک شوی. نمرود کسانی را می گمارد تا هر پسری که به دنیا می آید بکشند. و مادر ابراهیم، چون ابراهیم به دنیا می آید، او را در غاری پنهان می کند. بعد از یک سال او را از غار به خانه می آورد و ماجرا را برای پدرش آزر می گوید. مهر ابراهیم در دل آزر جای می گیرد. و چون ابراهیم در پانزده ماه به اندازه پانزده سال رشد پیدا کرده است، آزر به نمرود قصهٔ پسر خود می گوید و چنین می نماید که پیش از آن به غربت بود و بازآمده است. اما این آزر بت‌تراش بود. و چون پدر از خانه بیرون می رود، ابراهیم وارد خانهٔ بتان می شود و آنها را به روی هم می اندازد و لگد بر سر و روی ایشان می زند. آزر آگاه می شود و بر ابراهیم خشم می گیرد و ابراهیم فرمان وی نمی برد؛ و چنانکه در قران کریم آمده است، می گوید: **یا اَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ ما لایَسْمَعُ و لایُبْصِرُ ولایُغْنی عَنْکَ شَیْئاً.**[۲۲] یا پدر، چرا می پرستی چیزی را که نشنود و نداند و نبیند؟ ابراهیم سپس به بتخانهٔ مهین شهر منتقل می شود تا خدمت کردن به بتان و خدایان را فرا گیرد؛ و بعد که در عیدی مردم برای جشن می روند، ابراهیم با تبر بتان را می شکند. نمرود هیزمی عظیم گردمی آورد تا ابراهیم را به آتش اندازد (← آتش) که ابراهیم به خواست خداوند بسلامت از آتش بیرون می آید و گروهی به او می گردند. نمرود تشویر زده می گردد و بعد از این ماجراست که قصد رفتن به آسمان و حرب با خدای ابراهیم می کند. طبری در مورد به آسمان رفتن ابراهیم می نویسد:

> پس چون نمرود خواست که بر آسمان رود [بفرمود تا صندوقی بساختند]، بر چهار گوشهٔ صندوق چهار نیزه بساخت، و هر نیزه‌ای را پاره‌ای گوشت بر سر آن کرد و محکم بکرد، و چهار بیاورد و ایشان را گرسنه کرد در پایهای صندوقشان محکم ببست. گفت بروم و با خدای ابراهیم حرب کنم... نمرود خود و وزیرش در آن صندوق نشست... پس این کرکسان را دست بازداشت؛ و گرسنه بودند و گوشت می دیدند و آهنگ آن می کردند که آن گوشت بگیرند، وآن صندوق برهوا می بردند یک شبانروز.. پس یک شبانروز دیگر برفتند... وپس یک شبانروز دیگر برفتند. (وزیر) گفت که درزمین بنگرتا چون همی بینی؟ گفت: همه جهان برمثال دود همی بینم... پس نمرود بترسید و کمان به زه کرد و تیری دوسه گشاده کرد. وچنین روایت کنند که جبریل آن تیرها برداشت وخون آلود کرد وبدو باز انداخت ونمرود گفت که خدایِ آسمان را هلاک کردم... پس صندوق باز گردانید وبه زمین باز آمد... وهیچ گزندی به

---

۲۲) مریم ۱۹: ۴۲.

اونرسید...[۲۳]

نمرود پس از این ماجرا نه تنها به خداوند نمی گراید، بلکه حتی مغرورتر می شود. باز مناره‌ای بزرگ می سازد و بر آن می رود تا با خدا حرب کند. امّا مناره می شکند و می افتد و باز هیچ گزندی به نمی رسد. وقتی این مناره می افتد، تا چهل فرسنگ آواز آن را هر که می شنود از سهم بیهوش می شود، و در زبانها بلبله درمی افتد چنان که هیچ کس زبان خویش باز نمی داند؛ و این زبانهای مختلف، از ترکی و هندوی و رومی و از هر زبانی که هست، از آن وقت است[۲۴]. امّا باز چون نمرود در این حادثه گزندی نمی بیند، مغرور می شود و سوگند می خورد که از حرب با خدای ابراهیم دست برندارد. خدای ــعزّ و جلّــ فرشته‌ای به صورت آدمی نزد نمرود می فرستد تا او را به خدای بخواند. فرشته خطاهای نمرود و نیز نعمتهایی که خداوند به وی عطا کرده است باز می گوید؛ سپس اضافه می کند که مکن کاری که خدای ــتعالی ــ ترا بر دست ضعیفتر خلقی تباه کند. اما نمرود سپاهی گران گردمی آوزد و فرشته را می گوید که به مِلِک آسمان بگوید تا سپاه خویش بیاورد و با او حرب کند...

پس حقّ ــتعالی ــ بفرمود مر پشه را ــ که هیچ سپاه حق ــتعالی ــ عاجزتر و ضعیفتر از پشه نیست. پس این سپاهِ پشه بیرون آمدند و در میان آن سپاهِ کافران افتادند... و آن سپاه و اسبان‌را جمله هلاک کردند... و آن بیچارهٔ ملعون (نمرود) از میان سپاه برجهانید و به خانه باز رفت. و چون به خانه باز آمد، چنان دانست که از دست ایشان جان بُرد. و یک پشه از میان پشه‌ها بیامد ــ که از ایشان همه او ضعیفتر و عاجزتر بود به یک چشم کور، به یک پای لنگ ــ بیامد و بر سر زانوی آن ملعون نشست... و برخاست و در بینی او شد و در مغز سر او شد، و مغز سرش می خورد و نمرود دست بر سر و روی خود می زد و می خروشید. و هر گه که چیزی بر سر نمرود زدندی، آن پشه از خوردن بیستادی و نمرود از آن درد لختی آسایش یافتی. و اگر کسی نبودی که چیزی بر سر نمرود زدی آن‌پشه به مغز خوردن مشغول شدی و نمرود از درد آن بیقرار شدی. تا چنان شد که پیوسته کسی بایستی که چیزی برسر نمرود می زدی تا از آن بیارامیدی. پس بفرمود تا هر که بر وی عزیز بودی، بامداد چون به سلام و خدمت او آمدی، آن سلاح و

---

۲۳) ترجمه تفسیر طبری، ج ۲، صص ۴۸۱ — ۴۸۲؛ نیز ← قصص قرآن مجید، ص ۱۹۰.

۲۴) ترجمهٔ تفسیر طبری، صص ۴۸۲، ۴۹۲.

چماق که بر دست داشتی بر سر او زدی... تا یک روز خدمتکاری خاص بامداد به خدمت شد و گرزی قوی در دست داشت و گفت که من امروز خدمتی نیک بکنم که او را خوش آید. و آن گرز بر فرق او زد و سرش بدو باز افتاد، و آن پشه چون بنجشکی شده بود بپرید، و نمرود بمرد. و هزار و چهار صد سال ملکت براند.[۲۵]

پشه ← نمرود (نمرود، پشه)
عجل سمین ← جبریل (مهمان، مهمانان، عجل سمین)
کرکسان ← نمرود (نمرود و رفتن به آسمان)

مرغان خلیل، چهار مرغ

مرغان خلیلی هم سر رفته و پر کنده / آورده از آن عالم هر چار سلام علیک.(۳/۱۳۸)
مانند چار مرغ خلیل از پی فنا / در دعوت بهار ببین امتثال گل.(۳/۱۵٤)
کشت خلیل از پی او چار مرغ / کاش به قربانیش آن چارمی.(۷/٤۵)

این ابیات اشاره‌ای است به این آیه از قرآن کریم: **وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**[۲۶]. و چون گفت ابراهیم که خداوندا، بنمای مرا که چگونه زنده کنی مردگان را؟ گفت: نه مؤمنی؟ گفت: آری، ولکن تا بیارامد دل من، گفت: بگیر چهار تا از مرغان و پاره کن ایشان را سوی تو، پس ببر بر کوهی از آن پاره‌ای، پس بخوان ایشان را تا بیایند بتو شتابان، و بدان که خدای بی همتاست و با حکمت. طبری در تفسیر این آیه می نویسد:

این قصه چنان بود که بدان وقت که ابراهیم علیه‌السلام از مکه بازگشت و خواست که باز شام شود، و پیش از آن که از مکّه برفت میان کوه مکّه اندیشه همی کرد به دل خویش گفت: بایستی که بدانمی که خدای عزّوجلّ روز قیامت مرده را

۲۵) همان کتاب، صص ٤۹٤ - ٤۹۵؛ نیز قصص الانبیاء، ص ۵۸ به بعد. [در اینجا برای آرام شدن رنج نمرود از مغز خواری پشه ابتدا بوق می زنند، بعد تازیانه به سر نمرود و بعد سیلی و بعد عمود].
۲٦) بقره ۲: ۲٦۰.

چگونه زنده کند... گفت: یا رب مرا بنمای که روز قیامت مرده را چگونه زنده کنی... پس خدای عزّوجلّ گفت: چهار مرغ را بگیر و بکش تا من ترا بنمایم. ابراهیم چهار مرغ را بگرفت از مهتران مرغان؛ گویند یکی کلنگ بود، و دیگر کرکس، و سه دیگر طاووس، و چهارم عقاب. پس این چهار مرغ را بگرفت و بکشت و اندامهای ایشان همه از یکدیگر جدا کرد و پرهای ایشان همه باز کرد... و همه به یکدیگر بر آمیخت... و چهار قسمت کرد و هر قسمتی بر سر کوهی برد و بنهاد. و ابراهیم علیه‌السلام به میان آن چهار کوه بیستاد و مرغان را یک بیک بخواند، و از هر گوشه ای بادی برآمد و آن پاره های آن مرغان برداشت و هم آنجا اندرمیان هوا گرد آورد؛ واندرمیان هوا، حقّ ـ تعالی ـ به قدرت خویش هر چهار زنده گردانید و می پریدند؛ و هریکی بر سر کوهی پرید و بنشست. و ابراهیم را آواز آمد که این مرغان را بخوان. ابراهیم آن مرغان را بخواند، و هر چهار برخاستند و پیش ابراهیم آمدند. پس آنگاه ابراهیم را یقین گشت که حق ــ تعالی ــ مرده را چگونه زنده می گرداند[۲۷].

طبری این چهار مرغ را کرکس و طاووس و کلاغ و کبوتر می داند، و در بارهٔ حکمت در انتخاب این چهار مرغ می نویسد:

طاووس مرغی آراسته و با زینت است. یعنی که نگر که به زینت این جهان غرّه نشوی که هر چند همی آرایی آخر فانی گردی. امّا آنچه گفت کرکس را بگیر. از بهر آن که کرکس دراز عمر باشد، یعنی اگر چه اندر این جهان بسیار بمانی عاقبت هم ببباید رفت... امّا آنچه گفت کلاغ را بگیر، از بهر آن که کلاغ حریص باشد. گفت نگر که بدین جهان حریص نباشی که حریصیِ این جهان سود نکنند. اما آنچه گفت کبوتر را بگیر، از بهر آن که کبوتر نهمت بسیار دارد. گفت نگر که در این جهان به نهمت و کار زنان مشغول نباشی که به آخر پشیمانی خوری وسود ندارد. این چهار مرغ از بهر این بود که حق ــ تعالی ــ فرمود که بکش تا این چهار چیز را اندر خود بکشی[۲۸].

در تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری مقدمه ای که سبب درخواست ابراهیم از خداوند در زنده کردن مردگان می شود با آنچه در تفسیر طبری آمده است فرق دارد. و نیز مرغان خروس،

---

۲۷) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱، صص ۱۶۷ - ۱۶۸.

۲۸) همان کتاب، ص ۱۶۹.

بط، طاووس و کلاغ ذکر شده است و پاره‌های مرغان را ابراهیم به هم می پیوندد:

پاره‌ای ازین کوه و پاره‌ای از آن می آمد و به هم می پیوست، و ابراهیم گردن و سر پیش می داشت، و می پیوست و می پرید. ابراهیم ـ علیه السلام ـ سر بط پیش کلاغ داشت، گردن بگردانید که این نه سر من است[۲۹].

در قصص الانبیاء نیز این چهار مرغ بط و طاووس و زاغ و خروس ذکر شده است[۳۰]. در کشف الاسرار میبدی آمده است که به روایتی چهار مرغ را خروس و طاووس و کبوتر و کلاغ گفته اند و به روایتی دیگر به جای کلاغ، کرکس ذکر شده است[۳۱]. مولوی در مثنوی چهار مرغ رابط، طاووس، زاغ و خروس ذکر کرده که در بخش تفسیر بدان اشاره خواهیم کرد. در عهد عتیق از حادثهٔ کشتن مرغان و زنده شدن آنها ذکری نرفته است.

میش

چو اسماعیل قربان شو درین عشق / ولی رابنده شو گر نیستی میش. (۳/۹۳)

تلمیحی است به ابراهیم و قصد وی در قربان کردن اسماعیل و گوسفندی که جبرئیل از بهشت می آورد تا به جای اسماعیل قربان شود. (← اسماعیل)

آتش

ماجرای انداختن ابراهیم توسط نمرود در آتش از حوادث برجستهٔ داستان ابراهیم است که مولوی در دیوان شمس بارها به آن اشاره کرده است. در این اشاره‌ها گاهی فقط از آتش و گاهی از آتش و گلستان یاد شده است. اوّل بیتهایی را نقل می کنیم که فقط در آنها ذکر «آتش» رفته است و بعد بیتهایی که «آتش و گلستان» با هم در آنها آمده است.

در آتش عشق چون خلیلی / خوش باش که می دهد نجاتت.. (۱/۲۱۸)
اندرخلیل لطف بُد آتش، نمود آب / نمرود قهر بود بروآب آذریست. (۱/۲۶۶)
زند آتش در این بیشه که بگریزند نخجیران / زآتش هر که نگریزد چو ابراهیم ما باشد. (۲/۲۵)
پا کوفت خلیل الله در آتش نمرودی / تا حلق ذبیح الله بر تیغ بلا کوبد. (۲/۵۳)
هرگز نرمد خلیل زآتش / گر برنمرود نار باشد. (۲/۹۵)

۲۹) قصص قرآن مجید، ص ۲۳.   ۳۰) قصص الانبیاء، ص ۷۴.   ۳۱) کشف الاسرار، ج ۱، ص ۷۱۴.

همچوابراهیم گاهم جانب آتش برد / همچواحمد گاهم ازآتش سوی کوثر کشد. (۲/۱۲۲)
نار او نور شد از بهر خلیل / چشم خر شد بصفت چشم خرد. (۲/۱٦٥)
در عین دود و آتش باشد خلیل را خوش / آن را خدای داند هر کس امین نباشد. (۲/۱۷۷)
در عین آتشم چو خلیلم فرست آب / کاز رمثال بتگرم از بیم و از امید. (۲/۱۸۹)
جز دوست خلیلی نپذیرفت خلیلش / ورنه تن خود را نفکندی به شرر بر. (۲/۲۷۸)
خلیل آن روز با آتش همی گفت / اگر مو یی ز من باقیست در سوز.
بدو می گفت آن آتش که ای شه / به پیشت من بمیرم، تو برافروز. (۳/٦۷)
درآ در آتشش، زیرا خلیلی / مرم ز آتش، نئی نمرود بد ظن. (۳/۱۷٥)
گفتم من دیوانه پیوسته خلیلانه / بر مالک خود گو یم در نار سلام علیک. (۳/۱۳۸)
چونکه خلیلی بُده‌ام عاشق آتشکده‌ام / عاشق جان و خردم دشمن نقش وتَنم. (۳/۱۸۳)
گه خوش و گاه ناخوش چون خلیل اندر آتش / هم شه و هم گداوش چون براهیم ادهم. (٤/۱۹)
همچون خلیل یزدان پروانه وار شادان / در آتشش نشستم تا حشر برنخیزم. (٤/٤۲)
درعشق همچوآتش چون نقره باش دلخوش / چون زادهٔ خلیلی آتش تُراست مسکن. (٤/۲٥۳)
بلکه شود آتش دایه ی خلیل / سرمهٔ یعقوب شود پیرهن. (٤/۲۹٤)
چو خلیل اندر آتشم زتف آتشت خوشم / نه ازآنم که سرکشم زغم بی امان تو. (٥/۸۷)
نه ازاولاد نمرودی که بسته ی آتش ودودی / چوفرزند خلیلی تومترس ازدود نمرودی. (٥/۲٤۸)
چوخلیل رودرآتش که توخالصی ودلخوش / چوخضر خورآب حیوان که توجوهربقایی. (٦/۱۳٦)
در آتش خلیل کجا آید آن خسی / کو خشک شد زعشق دلارام آزری؟. (٦/۲۲۷)
تا درد نیابی، توبه درمان نرسی / تا جان ندهی به وصل جانان نرسی.
تا همچو خلیل آتش اندر نشوی / چون خضر به سر چشمهٔ حیوان نرسی. (۸/۳۰٥)

آتش و گلستان

پای در آتش بنه همچو خلیل ای پسر / کاتش از لطف او روضهٔ نیلوفریست. (۱/۲۷۳)
جان کلیم و خلیل جانب آتش دوان / نازنماید درو جز گل و گلزار نیست. (۱/۲۷۳)
بهر خلیل خو یشتن آتش دهد افروختن / وان آتش نمرود را اشکوفه و نسرین کند. (٤ /۲)
عشق خلیلست درآ در میان / غم مخور ار زیر تو آتش بود.
سرد شود آتش پیش خلیل / بید و گل و سنبلهٔ کش بود. (۲/۲٥۷)
صورتِ شهوتست لیکن هست / همچو نار خلیل پر انوار. (۳/٤۸)
چون خلیلی هیچ از آتش مترس / من ز آتش صد گلستانت کنم. (٤/۲٥)

چوابراهیم درآذردرآمدهمچونقدزر / برو بیدازرخ آتش سمنزار و گل و سوسن.(۴/۱۴۰)
تو یی خلیل ای جان همه جهان پر آتش / که بی خلیل آتش نمی شود گلستان.(۴/۱۶۰)
آتش نو را ببین زود در آ چون خلیل / گر چه بشکل آتشست بادهٔ صافیست آن.(۴/۲۶۴)
چون خلیلی هیچ ازآتش مترس ایمن برو/ من زآتش صد گلستانت کنم، نیکوشنو. (۵/۵۶)
درآتش رو، درآتش رو، درآتشدان ما خوش رو/ که آتش با خلیل ما کند رسم گلستانی. (۵/۲۳۵)

ابراهیم، پس از آنکه بتهای مردمان را می شکند و آنان را به خدای یکتا می خواند و نمرود در مقابل حجت روشن او درمانده می گردد، محکوم به این می شود که در آتش انداخته شود: **قالوا ابْنوا لَهُ بُنْیاناً فَأَلْقُوه فی الجَحیم،**[۳۲] گفتند برآرید او را بنایی و بیفکنید او را اندر دوزخ. طبری می نویسد:

نمرود... بفرمود تا دیواری برآورند گرداگرد ده پیمان زمین. چون آن دیوار اندر کشیدند، بفرمود تا هیزم همی آوردند. و مدت یک سال آن هیزم همی کشیدند باشتران و خران و استران... چنانکه می گفتند که آن دوزخ نمرود است. و چون آن هیزم را گرد کرده بودند، آتش در آن زدند و نُه شبانروز می سوخت... ابراهیم — علیه السلام — را بیاوردند و به زنجیرها محکم ببستند و می خواستند که به آتش اَوْ کنند؛ و هیچ خلق نزدیک آن آتش نمی توانست رفتن، و ابراهیم را به آتش نمی توانستند انداخت. پس ابلیس بیامد و خویشتن را بیاراست به جامه های نیکو و پیش نمرود آمد... و گفت بیامدم تا ترا حیلت آن بیاموزم که او را به آتش توانی انداختن. نمرود گفتا بیاموز. ابلیس هم اندر ساعت منجنیق را بساخت... چون آن منجنیق بساخت، ابراهیم را بیاوردند و دست و پای او به آهن محکم بسته بودند و او را در منجنیق نهادند و بینداختند. و چون ابراهیم از منجنیق بیرون آمد و به هوا اندر شد، حق — تعالی — جبریل را بفرستاد و گفت برو و ابراهیم بر پر گیر. و او را به پر اندر گرفت و بدو گفت که من جبریلم، هیچ حاجت داری؟ اگر حاجتی داری بخواه. ابراهیم گفت که من حاجت به خداوند خویش دارم و او هر کجا خواهد مرا فروآورد. و چون به آتش رسید، چنین گویند که خدای — تعالی — اندر ساعت ابراهیم را به دوست گرفت... چنانکه گفت: **وَاتَّخَذَ اللّهُ إبْراهیمَ خَلیلاً.**[۳۳] پس فرمان داد خدای — تعالی — آتش را تا بر ابراهیم سرد گشت، چنانکه گفت: **قُلْنا یا نارُکونی بَرْداً وَسَلاماً عَلیٰ إبْراهیمَ.**[۳۴] گفت یا آتش

---

۳۲) صافات ۳۷: ۹۷. ۳۳) نساء ۴: ۱۲۵. ۳۴) انبیاء ۲۱: ۶۹.

سرد شو و سلامت باش با ابراهیم... و چون ابراهیم به آتش رسید، آتش ازاین سو و زان سو باز شد و ابراهیم را راه داد تا به زمین آمد و چشمه ای آب پدید آمد و آن جایگاه مرغزاری گشت و ابراهیم آنجا بنشست و آن زنجیرها از او جدا شد و آن آتش، که از فروغ آن ده شبانروز کس در آن نگاه نتوانست کردن، اندر ساعت چون مرغزاری گشت به امر خدای عزّ و جل...[۳۵]

در قصص الانبیاء، بعد از ذکر مقدمات در آتش انداختن ابراهیم، می نویسد:

... پس در میان آتش تختی پیدا آمد تا ابراهیم برآنجا بنشست، حوض آب پیش او پدید آمد و نرگس و ریاحین گرد برگرد تخت او برُست، و حلّهٔ بهشت بیاوردند تا بپوشید، و هیچ کس آنجا نتوانست رفتن تا سه روز.[۳۶]

سپس نمرود بر جایی بلند می رود تا ببیند بر سر ابراهیم چه آمده است و از نابود شدن او مطمئن گردد، او را بدان حال که می بیند ندایش می دهد و ابراهیم جواب می گوید. نمرود قول می دهد که چون ابراهیم بیرون آید، به خداوند ابراهیم بگرود.

پس ابراهیم بیرون آمد از میان آتش بسلامت، و آن تخت و حوض آب ناپدید شد، به جای خویش رفتند در بهشت.[۳۷]

داستان انداختن ابراهیم در آتش در تورات نیامده است.

بت (بت شکنی خلیل)

که خلیل حق که دستش همه سال بت شکستی / به خیال خانهٔ توشب و روزبتگر آمد. (۲/۱۳۲)
چونکه خلیلی بُده ام عاشق آتشکده ام / عاشق جان وخردم دشمن نقش وثنم. (۳/۱۸۳)
این نه بس دل را که دلبردست درخونش کند / این نه بس بت را که باشد چون خلیلش بت شکن. (٤/۲۰٤)
گشتند بتان همه نگوسار   در حسن خلیلِ آزری روی. (٥/٤۹)
بتها تراشیدم بسی بهر فریب هر کسی / مست خلیلم من کنون سیر آمدم از آزری. (٥/۱۹۸)

بت شکستن ابراهیم در دو مورد ضمن ماجرای زندگی وی اتفاق می افتد. یکی در زمان کودکی است که بعد ازآنکه مادر ابراهیم از ترس نمرود (← نمرود) پانزده ماه مخفیانه

---

۳۵) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۲، صص ٤۷۷ - ٤۸۰.
۳٦ و ۳۷) قصص الانبیاء، صص ٥۲ و ٥۳؛ نیز ← قصص قرآن مجید، ص ۲٥۹ به بعد.

ابراهیم را در غاری بیرون شهر مواظبت می کند، وی را به خانه می آورد و آزر، پدر ابراهیم، را ازماجرا آگاه می کند، طبری می نویسد:

و این آزر بت تراش بود و بتان را تراشیدی از چوب و سنگ، و از زر و سیم نیز کردی، و به مردمان فروختی. پس ابراهیم گوش می داشت، چون پدرش بیرون شد ابراهیم بدان خانهٔ بتان اندر شد، و ایشان را به روی اندر می انداخت و لگد بر سر و روی ایشان می زد و می گفت که از این طعام که پیش شما نهاده است بخوری. و در بتخانه طعامهای نیکو نهاده بودندی، و دیوان بیامدندی و از آن طعامها بخوردندی، و ایشان پنداشتندی که بتان آن را می خورند. و ریسمان در گردن بتان می بست و به رو یشان می کشید تا کنار آب، و لگد بر سرشان می زد که آب باز خوری... پس، از این حدیث آزر آگاه شد و ابراهیم را خشم کرد و ابراهیم فرمان نبرد... و گفت: **يا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ ما لايَسْمَعُ وَلايُبْصِرُ وَلا يُغْنى عَنْكَ شَيْئاً**[۳۸] گفت: یا پدر چرا می پرستی چیزی را که نشنود و نداند و نبیند؟[۳۹]

بعد از این آزر پیش نمرود می رود و از ماجرای پسرش و خوار شمردن بتها با وی سخن می گوید و قرار بر آن می شود که ابراهیم را به بتخانهٔ بزرگ ببرند تا خدمت کردن خدایان را به او بیاموزند. پس از آن، جشنی بزرگ پیش می آید و همهٔ مردم، و از جمله خادمان بتخانه، بدان جشن می روند. ابراهیم از رفتن به این جشن خودداری می کند و سوگند می خورد که بعد از رفتن آنها در بتخانه بگشاید و بتان را زیر و زبر کند:

و چون ایشان پاره‌ای رفته بودند، ابراهیم باز آمد و آن در بتخانه بگشاد، و تبری برگرفت، و دربتخانه شد و آن بتان را دید... و ایشان را گفت: **مالَكُمْ لاتَنْطِقُونَ**[۴۰]، گفت: چه بودست شما را که سخن نمی گویید؟ و تبر بدیشان اندر نهاد و سرها و دست و پایهای ایشان همه بشکست و همه خُرد بکرد؛ و پس آن تبر برگردن آن بزرگترین نهاد که از ایشان همه مهتر بود و بر تخت زرین نشانده بودند، و او را هیچ نگفت و تبر برگردن او نهاد؛ و پس، از آنجا بیرون آمد و برفت...[۴۱]

---

۳۸) مریم ۱۹: ٤٤.

۳۹) **ترجمهٔ تفسیر طبری، صص ۴۷۰، ٤۷۱.**

٤۰) صافات ۳۷: ۹۲.

٤۱) **ترجمهٔ تفسیر طبری، ص ۴۷۳.**

خورشید و ماه (آفِلین)

او زآل خلیلست و به آفل نکند میل / چون خار بود آفل او را به بصر بر. (۲/۲۷۸)
بگذر از خورشید و ز مه چون خلیل / ورنه در خورشید کامل کی رسی؟ (۶/۱۶۹)

مادر ابراهیم، از ترس نمرود، چون ابراهیم در وجود می آید وی را در غاری در یک کوه پنهان می کند و پنهان از انظار میرود و به او شیر میدهد. طبری می نویسد:

و چون پانزده ماهه بود به پانزده ساله می مانست. و مادرش به شب به سوی او همی آمدی و می رفتی. یک شب مادرش برفت و او را از غار بیرون آورد، و ابراهیم سر برکرد و آسمان را دید پرستاره و جهانی فراخ، خوش دید، و با خویشتن گفت که این جهانی بدین فراخی وبزرگی خداوندش کیست و که می تواند بود؟ پس ستاره ای روشنتر بدید و گفت که **هٰذارَبّی**[۴۲] و این معنی معنی استفهام است چنانکه کسی گوید این است او؟ ابراهیم خدای خویش را طلب همی کرد، ومادرش تا نیم شب نزدیک اونشسته بود. چون ستاره فروشد گفت: **لا اُحِبُّ الآفِلین**،[۴۳] گفت: نخواهم چیزی که فرو شود. و دانست که فرو شونده خدایی را بنشاید. و پس، ماه برآمد و گفت: **هٰذا رَبّی**، گفت: این است خدای من؟ از بهر آنکه روشنتر بود. پس چون ماه فروشدن گرفت، گفت: این نیز هم خدای نیست. پس فرو شد و آفتاب برآمد، گفت: **هٰذا رَبّی هٰذا اَکْبَرُ**،[۴۴] گفت: همانا این است خدای من که این بزرگتر است. چون باز فروشد، مادر را گفت که از این هیچ خدای نیست، مرا ببر تا خدای خویش را طلب کنم.[۴۵]

داستان ماه و ستارگان و خورشید وخدا طلب کردن ابراهیم در **قصص الانبیاء**، مربوط به هیجده سالگی ابراهیم است. و هم در هیجده سالگی است که ابراهیم غار را رها می کند و به شهر می آید.[۴۶]

کعبه

خلیل وار نپیچم سر خود از کعبه / مقیم کعبه شوم کعبه را ستون باشم. (۴/۷۳)

---

۴۲) انعام ۶: ۷۶. ۴۳) انعام ۶: ۷۶. ۴۴) انعام ۶: ۷۸.
۴۵) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۲، صص ۴۶۹ - ۴۷۰. ۴۶) قصص الانبیاء، صص ۴۴ - ۴۶.

در تفاسیر اسلامی، ساختن بنای کعبه به ابراهیم نسبت داده شده است. طبری می نویسد:

و این بدان وقت بود که اسمعیل بزرگ شده بود و زن کرده بود، پس خدای ــ عزّ و جلّ ــ ابراهیم ــ علیه السلام ــ را فرمود، گفت برو به حرم به نزدیک اسمعیل، بدان جایگاه که امروز کعبه است، و یکی خانه بنا کن. پس ابراهیم برخاست و به مکّه شد و به در خانهٔ اسمعیل آمد... و مر او را گفت که خدای ــ تعالی ــ ما را فرموده است که به مکّه رو ید و آن جایگاه که بیت المعمور بود یکی خانه بنا کنید... هر دو بیامدند تا به مکّه و آن جایگاه که بیت المعمور بوده بود طلب می کردند، که حق ــ تعالی ــ آن جایگاه فرموده بود که خانه بنا کنند. گروهی گو یند که فریشته ای بیامد و جایگاه آن خانه ایشان را بنمود، و گروهی گو یند که ماری بیامد و گرد بر گرد آنجا برفت و خطی در کشید تا ایشان آن جایگاه بشناختند و بدانستند. و پس، هر دو برفتند و در کار ایستادند، و آن مقام را به زمین فرو بردند، تا بنا بر آن جا نهند. و مقدار یک مرد بالا فرو برده بودند و به سنگی رسید که هیچ تبر بدان کار نمی کرد، و چندان که بیش می زدند هیچ نمی توانستند کندن. پس، بنای خانه از آن جایگه باز برآوردند تا به روی زمین رسیدند. و پس، به کوه برفتند و سنگ همی بریدند به مقدار آن جایگاه... پس هر دو بیستادند و آن خانه را تمام کردند. و چون خانه تمام شد، ابراهیم خواست که بازگردد، اسمعیل را گفت که یا پسرم، خدای، ــ عزّ و جلّ ــ مرا فرمودست که این خانه را به تو سپارم، اکنون ترا سپردم و این جایگاه تو است و آن فرزندان تو پس آنگه دعا کرد خود را و اسمعیل را، چنانکه گفت عزّ و جلّ: **رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنّا اِنَّکَ اَنْتَ السَّمیعُ العَلیمُ. رَبَّنا وَاجْعَلْنا مُسْلِمینِ لَکَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِنا اُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ وَاَرِنا مَناسِکَنا وتُبْ عَلَیْنا اِنَّکَ اَنْتَ التَّوّابُ الرَّحیم،**[۴۷]، یا رب، تو بنا کردن این خانه از ما بپذیر. یا ربّ، تو ما را پاک گردان. یا ربّ، تو ما را هر دو مسلمان پاک گردان و از ذرّیت ما آن که بیافرینی همه را مسلمان پاک گردان، و بنمای مرا مناسک و حج کردن این خانه، و ما را تو به ده که تو به دهندهٔ همه بندگانی...[۴۸]

در قصص الانبیاء آمده است:

---

۴۷) بقره ۲: ۱۲۷ - ۱۲۸.

۴۸) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱، صص ۱۰۴ - ۱۰۷ [و نیز برای تفصیل ← همان کتاب، ج ۴، ۸۲۷ - ۸۳۸.]

در قصص چنین آورده اند که کعبه را ازاوّل آدم بنا کرد تا وقت طوفان، فریشتگانش به آسمان بردند؛ تا وقت ابراهیم، خدای ــ تعالی ــ بفرمود به بنا کردن کعبه، لیکن این درست نیست. خداوندان تحقیق گفته اند که: چون طوفان نوح بود، خدای ــ تعالی ــ آن سنگها را به کوهها باز داد که آدم برگرفته بود از ایشان. چون حق ــ تعالی ــ ابراهیم را بنای کعبه فرمود، برخاست و ساره را و اسحق را و جمعی که مسلمانان بودند از خاصگیان او بیاورد، و ساره را گفت: وقت آمد که تو از فرزند من و از مادرش خشنود گردی. گفت گشتم؛ لیکن از غیرت من ایشان را نیکوتر افتاد که حق ــ تعالی ــ ایشان را اختیار کرد بر من، به فضل و کرم، و مال دادشان و بودن به مکه و کفایت فرزندان. پس برخاستند و بیامدند تا مکّه و به اسمعیل و مادرش خوش شدند... آنگاه ابراهیم بگفت: ای بار خدایا، من تقدیر خانه نمی دانم که چند است. حق ــ تعالی ــ وحی کرد که بنمایم تا بدانی که چون است. در اخبار آمده است که ابری بر قدر خانه سایه افکند؛ ونیز گویند جبریل خود آگاه کرد اورا. آنگاه بفرمود تا آن سنگها بازآوردند. جبریل می نمود تا ازپنج کوه سنگ بیاوردند... و گویند جبریل برآورد. وسه سال تمام شد. وهفت سال آنجا بماندند. وحجرالاسود ناپدید شده بود، حق ــ تعالی ــ جبریل را بفرستاد تا بیاورند به مقام بنهادند؛ ومناسکها راست کردند[۴۹]...

اشاره های دیگر:

اَسلَمتُ گفتن ابراهیم

ورلا نُسلِّم گوی ظن اَسلَمتُ گفتی چون خلیل / نفسِ چون سایه سرنگون خورشیدِ سر بالا ستی. (۵/۱۹۷)

این بیت اشاره دارد به مسلمان بودن حضرت ابراهیم چنانکه در سورهٔ بقره به آن اشاره شده است: رَبَّنا وَاجْعَلْنا مُسْلِمینَ لَکَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِنا اُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ وَاَرِنا مَنا سِکَنا وَتُبْ عَلَیْنا اِنَّکَ اَنْتَ التَّوابُ الرحیمُ،[۵۰] خداوند ما، بکن ما را از مسلمانان تو، و از فرزندان ما گروهی پاکانِ ترا، و بنمای ما را جایگاه حجّ ما، و توبه ده بر ما، که تو یی تو توبه دهنده و بخشاینده. بیت فوق همچنین اشاره به ابراهیم و دعا و درخواست او از خداوند دارد: إذ قالَ لَهُ رَبَّهُ اَسْلِمْ قالَ اَسْلَمْتُ لِرَبِّ

---

۴۹) قصص الانبیاء، صص ۷۰ - ۷۱.

۵۰) بقره ۲: ۱۲۸. ترجمه از تفسیر طبری است.

العالَمین.[۵۱]

خلیل ودشنه

دشنهٔ تیز ار خلیل بنهد برگردنت / روبمگردان که آن شیوهٔ شاهیست آن. (٤/٢٦٤)

← اسحق، اسماعیل

شیر از انگشت مکیدن در غار

آخر اندر غار در طفلی خلیل / از سر انگشت شیری می مکید. (٢/١٦١)
نظارهٔ خلیل کن آخر که شهد و شیر / از اصبعین خویش مزیدن گرفت باز. (٣/٧٣)

چنانکه قبلاً اشاره کردیم، مادر ابراهیم، چون فرزندش متولد شد، ازبیم نمرود اورا به کوهی بردودرغارپنهان کرد. (← نمرود)

> چون چند روز برآمد،مادرابراهیم برخاست وبدان درغاررفت وپنداشت که پسرش مرده باشد. و چون سرغار بازکرد فرزندش را زنده دید، و انگشت خویش در دهان گرفته بود و می مزید و خدای ــ عزّ و جلّ ــ روزی او اندر آن انگشت او کرده بود؛ و می خورد.[۵۲]

مقدسی ضمن یاد کرد اختلاف مردم در داستان ابراهیم می نویسد:

> در بعضی اخبار آمده که چون مادر ابراهیم او را در گودالی زیر زمین پنهان کرد (از ترس نمرود) جبریل آمد و انگشت ابهام و سبابهٔ او در دهانش نهاد تا بمکد، و ابراهیم از یکی از آن انگشتان شیر می خورد از دیگری عسل. و از نوف البکالی روایت شده است که آهوی ماده‌ای بود که هر گاه مادرش در شیر دادن او تأخیر کردی، او را شیر می داد.[۵۳]

در قصص الانبیاء آمده است:

> چون ابراهیم از مادر جدا شد... مادرش او را به کوه برد و جایی جست تنگ و

۵۱) بقره ۲: ۱۳۱.
۵۲) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۲، ص ٤٦٩.
۵۳) آفرینش وتاریخ، ج سوم، ص ٤٤.

تاریک، و ابراهیم را پاک کرد و شیر داد و آنجا بنهاد، و گفت باری اگر او بمیرد من نبینم، و برفت. ملک ـ تعالی ـ کسی بگماشت تا هر روز چند بار بیامدی و شیرش بدادی تا سیرشدی و برفتی. ملک ـ تعالی ـ او را بپرورد در آن غار و نیکو می داشت به قدرت خویش...[۵۴]

در کشف الاسرار میبدی آمده است که: مادر ابراهیم از ترس نمرود، که فرزندان نوزاد را می کشت، وقت زادن ابراهیم:

از شهربیرون شد و از مردم بگریخت. به جویی خشک رسید که در آن آب بوده، و گیاه برآمده. ابراهیم آنجا از مادر جدا شد، و مادر وی را در خرقه ای پیچید و در میان گیاه رها کرد، و به خانه باز آمد و پدر را خبر کرد از آن حال و آن فرزند. پدر رفت و همان جا سَرَبی ساخت و کودک را در آن سَرَب برد و بخوابانید... پس مادر هر روز می رفت و وی را شیر می داد، و هر گه که مادر به وی رسیدی وی را دیدی انگشتان خود در دهان گرفته، و از آن شرابی در می کشید و می خورد. مادر نیک نگه کرد: از یک انگشت شیر می آمد، از دیگری آب، و از دیگری عسل، و از دیگری گاو روغن و از دیگری خرما و ابراهیم در آن سَرَب می بالید. یک روزه را هفته ای می نمود، و یک هفته را ماهی و یک ماهه را سالی...[۵۵]

ب) تفسیر داستان ابراهیم، خلیل الله

آزر: حرص، نفس و طبیعت

آزر پدر ابراهیم بت تراش است. بت تراشی صفت غالب اوست. پرداختن به کار بت تراشی و بت، لازمه اش دلبستگی به شیئ مادی و اینجهانی و غفلت از حق و امور معنوی است. اشیاء و تعلقات اینجهانی نیز بتهایی هستند که اگر نفس بدانها مشغول شود از حق و امور معنوی غافل می گردد. آنچه انسان را متوجه امور مادی می کند یکی از صفات ذمیمهٔ نفس، یعنی حرص، است. اگر انسان دل را از هستی مسلم نکند، حرص او را بدانجا می کشد که اصل و حقیقت انسانی خویش را، که جان و نفس ناطقهٔ انسانی است و جویای کمال و معرفت است، رها می کند و در بحر تعلّقات مادی و زمینی غرقه می گردد.

---

۵۴) قصص الانبیاء، ص ۴۳.

۵۵) کشف الاسرار، ج ۳، ص ۴۰۴.

مولوی در بیتی حرص را به آزر تشبیه کرده است:

مسلم کن دل از هستی مسلم / امید نامسلم را رها کن...
بر آن آزرتراش حرص چوآزر / که ابراهیم ادهم رارها کن.(۴/۱۷۰)

آزر بتهایی را که می ساخت به ابراهیم می داد تا ببازار برده بفروشد (← داستان ابراهیم خلیل الله، ذیل آزر)، این خود نشان تعلق او به دنیا و مادیّات است و تسلیم بودن به حرص و هوای نفس. وقتی محبوب انسان بتهای اینجهانی باشد، اعمال و رفتار او در جهت جستن مشتری است. اما وقتی بت و محبوب یکی شد، بتی عاری از رنگ و بو و نقشها و جلوه های اینجهانی دیگر او دنبال حرص و آز و جستن مشتری نیست. هر چه می گوید و می کند برای حق است، از آزر بودن سیر می شود و مست خلیل می گردد که بت شکن است:

من پیش ازاین می خواستم گفتارخودرا مشتری / واکنون همی خواهم زتو کز گفت خویشم اخری
بتها تراشیدم بسی، بهر فریب هرکسی / مست خلیلم من کنون، سیر آمدم از آزری
آمد بتی بی رنگ و بو، دستم معطل شد بدو / استادیگررابجو،بهردکان بتگری.(۵/۱۹۸)

چون معشوق حق آمد و دل بتکدهٔ چنین بتی شد، دیگر آزرِ نفس و طبیعت از بت‌تراشی دست می کشد:

چون دلم بتکده شد، آزر گوبت متراش / چون سرم معصره شد، خانهٔ خمار مگیر. (۳/۷)

و دل یا نفس ناطقه، که اصل انسان است، در این حال «ابراهیمی [می شود] بتِ بتخانهٔ آزرِ طبیعتْ شکسته.»[۵۶]

دلارام آزری، نقشهای آزری، بت

وقتی آزر، رمز طبیعت و نفس می شود، بتها و نقوش وی نیز رمز اشیا مادی و طبیعی و تعلّقات و خواسته ها و امیال نفسانی می گردد، یعنی آنچه که نفس ناطقه یا روح و دل انسان را به خاک پای بند می کند و او را از سیر افلاک و جستن حقایق و معارف عرفانی باز می دارد. آن کس که شیفتهٔ عشق تعلقات مادی و دلارام آزری می گردد، چگونه ذوق عشق معنوی را در می یابد؟

۵۶) شرح شطحیات، ص ۲۹۴.

در آتش خلیل کجا آید آن خسی / کو خشک شد ز عشق دلارام آزری (٦/٢٢٧)

اگر انسان بتواند نفس حیوانی و نفس نباتی را که غضب و شهوت از آنها ناشی می شود و قوای همین دو نفس را که تعلقات را در چشم انسان می آرایند و به جلوه در می آورند و صفات و خویهای ناپسند را در انسان تقویت می کنند رام و مطیع سازد، آن وقت است که لذتها و تعلّقات دنیوی (نقوش آزری) از چشم انسان می افتد و بی ارزش می گردد و نفس ناطقهٔ انسانی متوجه صورتهای غیبی و لذتهای معنوی می گردد[57]:

سلیمانا بیار انگشتری را مطیع و بنده کن دیو و پری را
زصورتهای غیبی پرده بردار کسادی ده نقوش آزری را. (١/٦٨)

صفای نفس ناطقهٔ انسانی یا دل از طریق ریاضت و ذکر حاصل می شود:

پس به نور ذکر و نفی خاطر دل از تشویش نفس و شیطان خلاص یابد... خاصیت ذکر هر کدورت و حجاب که از تصرف شیطان و نفس به دل رسیده بود و در دل متمکّن گشته از دل محو کردن گیرد...[58]

و چون دل آینه‌وار و صافی گشت، آمادهٔ ورود سلطان عشق می‌شود:

دراین وقت سلطان عشق رایت سلطنت به شهر دل فروفرستد، تا بر سر چهار سوی دل و روح و نفس بزنند، و شحنهٔ شوق را بفرماید تا نفس قلّاش صفت را بر سن درد بر بندد و کمند طلب بر گردن او نهد...[59]

بدین ترتیب:

سلطان عشق جملهٔ اوباش و رنود و صفات ذمیمهٔ نفسانی را از رندی و ناپاکی توبه دهد و خلعت بندگی در گردن ایشان اندازد... و چون شهر جسد از غوغای رنود شیاطین و تشویش اوباش صفات ذمیمهٔ نفسانی پاک گشت و آینهٔ دل از زنگار طبیعت صافی شد، بعد از این بارگاهِ جمال صمدیّت را شاید بل که مشروقهٔ آفتاب جمال احدیت را زیبد...[60]

---

٥٧) مقایسه کنید با بیت سنائی: برتر آی از طبع و نفس و عقل ابراهیم‌وار / تا بدانی نقشهای ایزدی از آزری. (دیوان سنائی، ص ٦٥٦)

٥٨) مرصا والعباد، ص ٢٠٤ ٥٩) همان کتاب، ص ٢٠٦. ٦٠) همان کتاب، ص ٢٠٧.

و در همین موقع است که نقشهای آزری در مقابل نقش حق بی ارزش و رسوا می شوند:

ای عشق پرده در که تو در زیر چادری — در حسن حوریی تو و در مهر مادری...
از زیر دامنت تو برون آر شمع را — تا نقش حق بخندد بر نقش آزری(۶/۲۲۶)

گفتیم صفت غالب آزر بتگری است. در این رابطه، چنانکه دیدیم، «آزر» رمز کسانی می شود که شیفتهٔ تعلقات مادی و سرگرم امور دنیوی هستند، و هم از این لحاظ آزر می تواند مظهر نفس حیوانی و نباتی باشد که انسان را به این دنیا مشغول می کند و تعلقات دنیوی و اموال پست را در دیدهٔ انسان می آراید و از ترقی نفس به نفس مطمئنه مانع می شود.

اما مفهوم رمزی «آزر» در رابطه ای که میان «آزر» و نقش و بت، از یک سو، و میان خالق و مخلوق، از سوی دیگر، هست تغییر می کند. نسبت آزر و بت و یا نقش مثل نسبت خالق (خداوند) به مخلوق است. رابطهٔ مشابه میان هر دو نسبت رابطهٔ آفریننده و آفریده است. بنابر این می توان «آزر» را همچنین رمز حق و خالق شمرد. چنانکه می دانیم، در بعضی از نظریات عرفانی عشق و وداد اساس ترقی و سعادت است، و حبّ الهی منشأ پیشرفت در سیر و سلوک معنوی و طی مقامات است، و خالق در چهرهٔ معشوق بر عارف تجلی می کند. بهترین نمونه ها را در این مورد می توان در سوانح احمد غزالی و عبهرالعاشقین روزبهان بقلی یافت. در اسلام، احادیث و اخباری دالّ بر تمجید از حسن و زیبایی و ذکر جمال الهی وجود دارد که خود می تواند جواز و مثال و شاهد چنین طرز تفکری باشد. از جمله می توان به حدیث معروف **اِنّ اللّهَ جمیلٌ یُحِبُّ الجمالَ**[۶۱] اشارت کرد. خداوند بر پیامبر، بنابر احادیث دیگر، در زیباترین صورت تجلّی کرده است. **آتانی رَبّی عزَّ وجلّ فی اَحْسَنِ صورةٍ**[۶۲] و **رأیتُ ربّی فی احسنِ صورةٍ**[۶۳] در بسیاری از غزلهای مولوی، همچنانکه در عبهرالعاشقین روزبهان،[۶۴] صورت آزر و یا محبوب و معشوق الهی با همان اوصاف معشوق

---

۶۱) صحیح مسلم، ج ۱، ص ۶۵؛ جامع صغیر، ج ۱، ص ۶۸؛ مستدرک حاکم، ج ۱، ص ۲۶؛ احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۲۲۲؛ تلبیس ابلیس، ص ۲۰۱؛ کنوزالحقایق، ص ۲۵ [به نقل از مقدمهٔ عبهر العاشقین، ص ۵۴]

۶۲) مسند احمد حنبل، ج ۱، ص ۳۶۸؛ مفتاح کنوزالسنة، ص ۲۱۵ [نقل از همان کتاب عبهر العاشقین، مقدمه]

۶۳) عبهرالعاشقین، ص ۳۱. [عین القضاة که خود شاهد تجلی حق در صورتی زیبا بوده است، چنین واقعه‌ای را با اصطلاح تمثل بیان می کند و این حدیث را شاهد صدق مدعای خود می آورد. تمهیدات، ص ۳۰۳، و نیز ← صص ۲۹۴، ۲۹۶]

۶۴) همان کتاب، ص ۶.

مادی وصف می شود؛ و همین معشوق الهی است که «آزر» رمز آن شده است:

آمد سر مست سحر دلبرم بیخود و بنشست به مجلس برم
گرم شد و عربده آغاز کرد گفت که تو نقشی و من آزرم...
صورت من ناید در چشم سر زانکه ازین سرنبم و زان سرم.(۴/۸۵,۸۶)

و نمونهٔ دیگر:

آن دم که دل کند سوی دلبر اشارتی زان سر رسد به بی سر و با سر اشارتی
زان رنگ اشارتی که به روز الست بود کامد به جان مؤمن و کافر اشارتی
زیرا که مهر و لطف کزان بحر در رسید بر سنگ اشارتیست و به گوهر اشارتی...
برسنگ کرده نقش و آن نقش بند اوست هر لحظه سوی نقش ز آزر اشارتی.(۶/۲۱۴)

در همین رابطه، در مثنوی نیز، ضمن بیان آنکه مخلوق در حقیقت آلتی در دست حقّ است و عارف آن است که فعل را به حق ارجاع دهد نه به مخلوق، به شباهت رابطهٔ میان آزر و بت، از یک سو، و خالق و مخلوق از سوی دیگر، اشاره شده است:

او بصنعت آزر ست و من صنم آلتی کو سازدم من آن شوم
گر مرا ساغر کند ساغر شوم ور مرا خنجر کند خنجر شوم.[۶۵]

اسحق، اسمعیل: عاشق، سالک، تن
(ابراهیم: معشوق، پیر، عاشق، جان)

این دو پسران ابراهیم اند؛ و برجسته ترین حادثهٔ زندگی این دو، در ارتباط با ابراهیم، تسلیم و رضا در مقابلِ ارادهٔ حق است و تن به قربانی شدن سپردن. در همین حادثه، صفت غالب این دو شخصیت نیز آشکار می گردد، و این صفت غالب هریک از آنها را، به اختلاف روایات، رمز عاشق، صوفی، جانِ شیفته و آمادهٔ ترک تعلق و هستی در راه عشق، معشوق، و حق می نماید.

خنک آن جان که رود مست و خرامان براو برهد از خر تن در سفر مصدر او
خلع نعلین کند و زخود و دنیا بجهد همچو موسی قدم صدق زند بر در او
همچو جرجیس شود کشتهٔ عشقش صدبار یا چو اسحق شودبسمل ازآن خنجراو..(۵/۶۱)

---

۶۵) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۱۰۸.

در عشق الهی باید مثل اسماعیل قربان شد:

همچو اسماعیل گردن پیش خنجر خوش بنه / در مدزد از وی گلو گر می کشد، تا می کشد
نیست عزرائیل را دست و رهی بر عاشقان / عاشقان عشق را هم عشق و سودامی کشد.(۲/۱۰۹)

در همین مورد ← ۳/۶۵، ۳/۹۵، ۴/۱۱۳، ۴/۲۵، ۵/۵۷.

رابطهٔ میان اسحاق و ابراهیم با رابطهٔ میان صوفی ــ عاشق ــ و معشوق یا عشق هماهنگ است. به همین سبب، در این رابطه، وقتی اسحق رمز عاشق می گردد پدر وی ابراهیم نیز رمز عشق و معشوق می شود که در حوزهٔ بینشی که عرفان از عشق دارد، عاشق رام و مطیع و آمادهٔ کشته شدن و جانبازی و ترک هستی خویش در مقابل اوست:

امروز مستیم ای پدر توبه شکستیم ای پدر / از قحط رستیم ای پدر امسال ارزانیست این
ای مطرب داود دم آتش بزن در رخت غم / بردار بانگ زیر و بم کین وقت سرخوانیست این
مست و پریشان توم موقوف فرمان توم / اسحاق قربان توم این عید قربانیست این...(۴/۱۰۱)

و در غزلی دیگر، معشوق یا دلبر بر عاشق تجلی می کند و می خواهد که مثل اسحق معشوق برخاک در وی قربانی شود:

آن دلبر من آمد بر من / زنده شد ازو بام و در من...
گفتم قنقی امشب تو مرا / ای فتنهٔ من شور و شر من...
تو سرو گلی من سایهٔ تو / من کشتهٔ تو توحیدر من
گفتا نشود قربانی من / جز نادره‌ای ای چاکر من
اسحاق نبی باید که بود / قربان شده بر خاک در من...
اسحاق توی من والد تو / کی بشکنمت ای گوهر من...
عشقست پدر عاشق رمه را / زاینده ازو کرّوفر من(۴/۲۸۴)

اما این قربانی شدن چون عنایتهای معشوق (ابراهیم) دستگیر باشد، برای اسحق زیان نیست:

چون عنایتهای ابراهیم باشد دستگیر/ سر بریدن کی زیان دارد دلا اسحق را.(۱/۹۷)

در جرگهٔ صوفیان و مردان حق درآمدن و از بادهٔ معارف و حقایق روحانی سرمست شدن، شرطش ریاضت و ترک تعلّقات و ندیدن هستی خویش در برابر هستی معشوق است:

چو اسماعیل قربان شو در این عشق / ولی را بنده شو گر نیستی میش(۳/۹۳)

بگریز ای میر اجل از ننگ ما از ننگ ما / زیرا نمی دانی شدن همرنگ ما همرنگ ما
اول شرابی درکشی سرمست گردی ازخوشی / بی خود شوی آنگه کنی آهنگ ما آهنگ ما
زین باده می خواهی برو اول تنک چون شیشه شو / چون شیشه گشتی برشکن برسنگ ما برسنگ ما
اسحق شودرنحرما خاموش شودر بحرما / تانشکند کشتی تودر گنگ مادر گنگ ما.(۱/۷،۸)

گفتیم اسحق یا اسمعیل رمز عاشق و صوفی سالک است، چون در مقابل خواست حق یا محبوب تسلیم محض است و آماده و پذیرای مرگ و ترک سر و هستی کردن. و نیز گفتیم، در رابطهٔ عاشق و معشوق و اسحق و ابراهیم، ابراهیم رمز معشوق می شود که عاشق (اسحق یا اسماعیل) تسلیم تیغ اوست و آمادهٔ قربان شدن در راه عشق او. اما می توان از زاو یه ای دیگر نیز به ابراهیم یا خلیل، در رابطه با اسحق، نگریست؛ و آن اینکه ابراهیم رمز عاشق و صوفی پاکباز و پیر بشود که در راه معشوق و محبوب (حق)، عزیزترین متعلّق خو یش، یعنی فرزند، را هم قربان می کند؛ چنانکه در مثنوی می فرماید:

عاشقان جام فرح آنگه کشند / که به دست خو یش خوبانشان کُشند.[۶۶]

شک نیست در این رابطه، «خلیل» نسبت به «اسحق» شریفتر است؛ و در واقع، اگر خلیل مثل جان باشد، اسحق مثل تن و جسم است؛ چنانکه باز در مثنوی آمده است:

وقت ذبح اللّه اکبر می کنی / همچنین در ذبح نفس کشتنی
تن چو اسمعیل و جان همچون خلیل / کرد جان تکبیر بر جسم نبیل
گشت کشته تن ز شهوتها و آز / شد به بسم الله بسمل در نماز[۶۷]

بیتهای زیر از کلیات شمس را از نظرگاه رمزنگری در همین چشم انداز باید معنی کرد:

جان ابراهیم مجنون گشت اندر شوق او / تیغ را بر حلق اسمعیل و اسحَق می زند.(۲/۱۱۶)
پا کوفت خلیل الله درآتش نمرودی / تا حلق ذبیح الله برتیغ بلا کوبد.(۲/۵۳)

نمرود: نفس؛ خلیل: عقل و جان

نمرود، در داستان ابراهیم، شخصیتی است درست نقطهٔ مقابل ابراهیم. اگر ابراهیم پیامبر خدا و مظهر همهٔ صفات نیک و اعمال خیر است و حامی و معتقد حق، نمرود، در مقابل او، مظهر همهٔ صفات بد و شرّ و شرک و کفر است. مولوی در فیه ما فیه به این ضد بودن ابراهیم و

---

۶۶) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۶.
۶۷) همان کتاب، دفتر سوم، ص ۱۲۲.

نمرود، در کنار سایر اضدادی نظیر آن، اشاره می کند:

اکنون حق ــ تعالی ــ حیوانیت و انسانیت را مرکب کرد تا هر دو ظاهر گردند که و بِضِدِّ هاتَتَبَیَّنُ الاشیاءُ، تعریف چیزی بی ضدّ او ممکن نیست و حق ــ تعالی ــ ضد نداشت. می فرماید که کُنتُ کنزاً مخفیاً فاَحْبَبْتُ بِاَنْ اُعْرَفَ. پس این عالم آفرید، که از ظلمت است، تا نور او پیدا شود؛ و همچنین انبیاء و اولیا را پیدا کرد که اُخْرُج بِصِفاتی اِلیٰ خلقی، و ایشان مظهر نور حق‌اند، تا دوست از دشمن پیدا شود و یگانه از بیگانه ممتاز گردد؛ که آن معنی را از روی معنی ضد نیست الاّ به طریق صورت، همچنانکه در مقابلهٔ آدم ابلیس و در مقابلهٔ موسی فرعون و در مقابلهٔ ابراهیم نمرود و در مقابلهٔ مصطفی (صلی الله علیه وسلم) ابوجهل؛ اِلیٰ مالانهایه...[۶۸]

همین تضاد میان نمرود و ابراهیم را در اشعار مولوی در دیوان شمس نیز می بینیم:

اندر خلیلْ لطف بدآتش نمود آب / نمرودْ قهر بود برو آب آذریست.(۱/۲۶۶)

صفات غالب در نمرود متشابه با صفات غالب در نفس امّاره است؛ بنابراین، می توان نفس را به نمرود تشبیه کرد. مولوی خود در مثنوی چنین تشبیهی را آورده است:

تاز نار نفس چون نمرود تو / وارهد این جسم همچون عود تو.[۶۹]

وقتی در رابطه با داستان ابراهیم می توان نفس را به نمرود تشبیه کرد، طبیعی است نقطهٔ مقابل نفس، یعنی عقل و جان یا همان روح، نفس ناطقه یا دل را ــ بدان معنی که قبلاً شرح دادیم ــ نیز می توان به ابراهیم (خلیل) تشبیه کرد، که از نظر شخصیت و اعمال و رفتار و صفات مقابل نمرود است. مولوی در مثنوی به این تشبیه و تقابل نیز اشاره کرده است:

نفس نمرودست و عقل و جان خلیل / روح در عینست و نفس اندر دلیل[۷۰]

مولوی، در غزلی که بیانگر تجربهٔ عرفانی دلپذیریست، ضمن توصیف احوال عارفانهٔ بسط‌آمیزی که در آن ساقیِ جان به مستان شراب می پیماید، باز به ابراهیم و نمرود و موسی و فرعون تلمیحی دارد، که در اینجا نیز می توان خطاب به خلیل و نمرود را خطاب به عقل و

۶۸) فیه مافیه، ص ۸۰؛ در این مورد نیز ← مثنوی، دفتر ششم، ص ۳۹۵.

۶۹) مثنوی، دفتر اول، ص ۲۲۷.

۷۰) همان کتاب، دفتر دوم، ص ۴۳۳.

جان،[۷۱] از یک سو، و نفس، از سوی دیگر، تفسیر کرد:

رسید ساقی جان ما خمار خواب آلود — گرفت ساغر زرّین سرسبو بگشود...
شرابْ صافی و سلطانْ ندیم و دولتْ یار — دگر نیارم گفتن که در میانه چه بود...
بخند، موسی عمران، به کوری فرعون — بخون، خلیل خدا، نوش، کوری نمرود. (۲/۲۷۱)

در ابیات زیر نیز به «دل»، که همان عقل و جان یا «نفس ناطقه» است، «خلیل» خطاب می شود و «نمرود بد ظنّ» در مقابل او قرار می گیرد:

بــرو ای دل بـه سوی دلبـر مـن — بـدان خورشید شرق و شمع روشن...
درآ در آتـشـش زیـرا خـلـیـلـی — مرم زآتش، نه ای نمرود بدظن (۴/۱۷۵)

آتش

الف) شهوت و صفات ذمیمهـ برجسته ترین حادثهٔ داستان ابراهیم رفتن او در آتش است، آتشی که نمرود برافروخته بود و بر ابراهیم سرد و گلستان شد. این ارتباط میان ابراهیم و نمرود و آتش سبب می شود که در یک تلمیح شاعرانه غالباً هر جا نام ابراهیم و نمرود می رود، آتش نیز تداعی شود و بنوعی در شعر ذکر گردد. این سه به منزلهٔ سه رأس مثلثی هستند که با اضلاع مثلث به هم مرتبط شده اند. در معنی حقیقی داستان، ارتباط این سه رأس مثلث کاملاً واضح و مشخص و معین است: آتش را نمرود برای مجازات ابراهیم افروخت و ابراهیم در این آتش رفت؛ اما این آتش، که برای نمرود گرم و سوزان و وسیله عذاب بود، برای ابراهیم سرد و گلستان و مایهٔ راحت و نجات شد. هریک از این سه رأس با دو رأس دیگر در رابطهٔ معینی قرار دارند. آتش هم با نمرود نسبت دارد و هم با ابراهیم. اما رابطهٔ میان این دو نسبت یکسان و همساز نیست. این دو نسبت عکس و مخالف یکدیگرند. به عبارت دیگر، آتش در رابطه با نمرود بر حسب عادت عمل می کند و در رابطه با ابراهیم بر خلاف عادت. این کیفیت دو گانهٔ آتش در فعل و صفت، در معنی حقیقی داستان، تا وقتی در تلمیح شاعرانه حفظ می شود که اساس تلمیح بر هر سه رأس مثلث استوار است. در

---

۷۱) عقل وقتی در کنار جان قرار می گیرد ـ بخصوص در شعر ـ به منزلهٔ کلمهٔ مترادف با جان و دل و روح است و در واقع عقل ممدوح باید شمرده شود. و این غیر از عقل است که در مقابل دل و عشق قرار می گیرد و اعمال و صفات او مثل نفس است و حکم مترادفی برای نفس (به معنی امارّه و جنبهٔ منفی آن) دارد، مولوی نامه، ج ۱، ص ٤٦٤ و چند صفحه قبل و بعد آن.

هر تأو یلی یا تفسیری از این سه مفهوم یا سه رأس مثلث، به شرط حفظ آن رابطهٔ معین میان سه مفهوم در داستان، می توانیم مثلثهای تأو یلی متشابه و متناظری با همان مثلثِ ساخته شده براساس معنی حقیقی داستان داشته باشیم. در اینجا تأو یل داستان و انتقال مفاهیم از یک سطح به سطح دیگر ارتباط حقیقی و مشخص داستان را بر هم نمی زند، بلکه همان ارتباط را میان مفاهیم تازه‌ای برقرار می کند، و بنابراین، تلمیح باز بر سه پایه یا سه رأس یک مثلث استوار است. در بحث قبلی، ضمن ذکر شواهدی، دیدیم که «نمرود» مثال نفس و «خلیل» مثال عقل و جان شد. پس اگر مثلثی ترتیب دهیم که بر دو رأس آن نفس و جان قرار بگیرند باید در رأس دیگر آن مفهومی را قرار بدهیم که رابطهٔ آن با نفس و جان همان رابطهٔ آتش با نمرود و خلیل باشد. در این صورت، دو مثلث با وجود تفاوت معنی در سه رأس، متشابه خواهند شد. پیداست مفهوم یا یکی از مفاهیمی که می تواند در رأس این مثلث قرار بگیرد «شهوت» یا صفات ذمیمهٔ اخلاقی ناشی از نفس امّاره است. در اینجا «آتش نمرود» «آتش نفس» می شود که اگر چه کسانی را که در بند علایق هستند و به تزکیه و تصفیهٔ روح نپرداخته اند می سوزد، امّا ارواح پاک و جانهای مؤمن و شایسته را می سازد؛ چنانکه آتش داستان، اگر چه نمرود را می سوزد، خلیل را می سازد. پس در مثلث تأو یلی ما «آتش نمرود» آتش نفس می شود. نمرود آتش واقعی را برمی افروزد تا خلیل را، که مظهر الله و تمام صفات نیک و الهی است، بسوزاند؛ و نفس آتش شهوت و غضب و تمام صفات بد و دنیوی و غیر الهی را برمی افروزد تا جان و روح را، که مظهر الله در عالم صغیر است، از طی مقامات معنوی و رسیدن به مقامات علوی بازدارد. خداوند، چنانکه پیش از این گفته ایم، انسان را از خاک آفرید و از روح خو یش در او دمید؛ اما ابلیس خصم این آدم شد و ابلیس از آتش آفریده شده بود. پس به قول مولوی، ناریان خصم وجود خاکیند. در وجود انسان نیز نار شهوت حکم همان خصم را دارد؛ اما اگر آتش واقعی را می شود با آب خاموش کرد، آتش شهوت را تنها با جهد و ریاضت و عدم توجه به آن می شود خاموش کرد. این ریاضت و جهد انسان را به نور دین و ایمان آراسته می گرداند، و همین نور است که چارهٔ نار شهوت را می کنند. آتش نمرود نیز بر ابراهیم سرد می شود چون ابراهیم از همین نور دین و ایمان به کمال برخوردار است. مولوی در مثنوی می گو ید:

تو نمی دانی که خصمانت کیند ناریان خصم وجود خاکیند

آب را آتش کُشد زیرا که او خصم فرزندان آبست و عدو

بعد از آن این نار نار شهوتست کاندرو اصل گناه و زلّتست

نار بیرونی به آبی بفسرد نار شهوت تا به دوزخ می برد

نـار شـهـوت مـی نـیـارامد به آب / زانـکـه دارد طـبـع دوزخ در عـذاب
نـار شـهـوت را چه چاره نـوردیـن / نـورُ کـم إطـفـاءُ نـارِ الـکـافـریـن
چه کُـشـد ایـن نـار را؟ نـورخـدا / نـور ابـراهـیـم را سـاز اوسـتـا
تـا زنار نـفـسِ چون نـمـرودِ تـو / وارهـدایـن جـسـم هـمچون‌عود تـو
شـهـوت نـاری بـرانـدن کـم نـشد / او بـه مـانـدن کـم شـود بی هـیـچ بُـد
تـا کـه هـیـزم می‌نهی برآتشی / کـی بـمـیـرد آتـش از هـیـزم کـشی
چونـکـه هـیـزم بـازگـیـری نـار مُرد / زآنـکـه تـقـوی آب سـوی نـار بـرد
کی سـیـه گـردد زآتـش روی خـوب / کـو نـهـد گـلـگـونه از تقوی القلوب.[۷۲]

نـکته‌ای دیگر که باید یادآور شد این است که هر چند نفس چون دوزخ است که از آن آتـش شـهـوت و غضب و دیگر صفات ذمیمهٔ ناشی از آنها شعله می کشد، همینها برای به کمال رسیدن نفس و تبدیل آن به نفس مطمئنه و فعلیّت یافتن استعدادها و کمال بالقوهٔ آن و در نـتـیـجـه بازگشت جان و روح به ملأ اعلای فرشتگان و اصل خویش لازم است. جهاد با این دوزخ نـفـس و فـرونـشـانـدن شـعـلـه های آن است که دوزخ را بر سالک سرد و گلستان می کـنـد و او را بـه بـهـشـتِ وصـل و جـوار قـربـت حق می رساند. نور دین که نار شهوت را خاموش مـی کـنـد بـه دنـبـال این جهاد اکبر است که در قلب مؤمن پیدا می شود. بهاءولد می گوید:

مؤمنان چون از دوزخ بگذرند، فرشتگان گویند: دوزخ آن بود که گلستان می نمود مـر شـمـا را. گـویـنـد: عـجـب، دوزخ چون گلستان چگونه باشد؟ گویند که: نه کـالبد چون گور را بستان کرده بودی به طاعت الله و آتش شهوت را چون گلستان کـرده بودی به رضای اللّه؟ شهوت همچون آتش است که در تو نهاده‌اند تا به وجه حلال منفعت گیری نه آنکه در خود آتش زنی به وجه حرام و خود را بسوزی...[۷۳]

این همان مفهومی است که مولوی نیز در مثنوی به آن اشاره کرده است:

چون شـمـا ایـن نـفـس دوزخ خـوی را / آتـشـیْ گـبـر فـتـنـه جـوی را
جـهـدهـا کـردیـد و او شد پر صفـا / نـار را کـشـتـیـد از بـهـر خـدا
آتـش شـهـوت کـه شـعـلـه مـی زدی / سـبـزهٔ تـقـوی شـد و نـور هـدی
آتـش خـشـم از شـمـا چون حـلـم شـد / ظـلـمـت جـهـل از شـمـا چون علم شد

۷۲) مثنوی، دفتر اوّل، صص ۲۲۷ - ۲۲۸.

۷۳) معارف بهاءولد، ج ۱، ص ۴۱۸.

آتش حرص از شما ایثار شد ز آن حسد چون خار بُد گلزار شد
چون شما این جمله آتشهای خویش بهر حق کشتید جمله پیش پیش
نفس ناری را چو باغی ساختید اندرو تخم وفا انداختند ...
دوزخ ما نیز در حق شما سبزه گشت و گلشن و برگ و نوا.[۷۴]

چنانکه در پیش، از مولوی نقل کردیم، نور دین چارهٔ نار شهوت است، و این نور به شرط همین جهاد با نفس و صفات ذمیمه است که در انسان پیدا می شود. به قول بهاء ولد:

هر گاه که تو خود را از نار پاک کنی، نور خود می آید ... هر آینه آدمی بی یکی ازین دو معنی نباشد یا نور یا نار. چون نار رفت معیّن شود نور.[۷۵]

در این زمان که نور جای نار را می گیرد، نار شهوت و نار دوزخ بر سالک یا مؤمن سرد و خاموش می شود: **تقولُ النّارُ لِلْمُؤمِن جُز یا مؤمن فقدْ أطْفَأ نُورُکَ لَهَبی**؛[۷۶] و در همین زمان است که مؤمن در جهنمِ آتش طبیعت نداء **یا نارُ کونی بَرْداً وَسَلاماً عَلیٰ اِبْراهیمَ**[۷۷] می شنود و دیگر آتش شهوت و صفات ذمیمه او را نمی گزد، چونکه خود ابراهیمی شده است که آتش نمرود بر او اثری ندارد:

آتش ابراهیم را دندان نزد چون گُزیده‌ی حق بود چونش گزد
زآتش شهوت نسوزد اهل دین باقیان را برده تا قعر زمین[۷۸]

در تأیید مطالبی که گذشت نجم رازی سخنی دارد که در بیان تمثیلی آن از ماجرای به آسمان رفتن نمرود استفاده کرده است:

روح را در مراجعت با عالم خویش بُراق نفس می بایست، زیرا که او پیاده نتواند رفت... و نفس را در روش به دو صفتِ هوا و غضب حاجت است اگر به عِلْو رود و اگر به سِفْل بی ایشان نتواند رفت... اگر هوا نبودی، هیچ کس را راه به خدا نبودی، زیرا که هوا نمرودِ نفس را چو کرکسی آمد و غضب چون کرکسی دیگر،

۷۴) مثنوی، دفتر دوّم، صص ۳۳۸ - ۳۳۹ [در ارتباط با همین مجاهدت که شرط تحقق نور است، برهان‌الدّین محقق ترمذی می گوید:
نوری است در عین نهاد آدم نهاده‌اند آن نور ظاهر نشود اِلاّ به مجاهده ← معارف، ص ۱۴.]
۷۵) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۲۴۳.
۷۶) حدیث نبوی: جامع صغیر، ج ۱، ص ۱۳۳ [نقل از احادیث مثنوی، ص ۵۲]
۷۷) شرح شطحیات، ص ۲۱۰ [انبیاء ۳۱: ۶۹] ۷۸) مثنوی، دفتر اوّل، ص ۵۴.

هر وقت که نمرودِ نفس بر این دو کرکس سوار شد و طعمهٔ کرکسان بر صوبِ عِلْوی است، کرکسان روی سوی عِلْو نهند، و نمرودِ نفسِ سفلی را به مقامات علوی رسانند؛ و آن چنان باشد که چون نفس مطمئنه ببود و بر هر دو صفتِ هوا و غضب غالب شد و ذوق خطاب اِرْجَعی بازیافت، روی هوا و غضب از اسفل بگرداند و سوی اعلی آرد، تا مطلوب ایشان قربت حضرت عزّت شود نه تمتعاتِ عالم بهیمی و سبعی...[۷۹]

چنانکه دیده می شود، از نظر نجم رازی نفس و دو صفت هوا و غضبِ آن یک وسیله است که ارزش آن بسته به جهت عملی است که انسان برای آن تعیین می کند. این مرکب قادر است که روح را هم به کمال و علو برساند و هم به نقصان و سفل، و این بسته به مقصدی است که روح انتخاب می کند. در این انتخاب تنها مجاهدت شخص کافی نیست. برای اینکه نارِ این دوزخ در انسان نور شود، لطف و عنایت حق هم باید دستگیر باشد:

دوزخ بحقیقت در توست و آن صفات ذمیمهٔ نفس امّاره است. چون نسیم صبای عنایت بر تو وزید و آتش صفات ذمیمهٔ تو فرو مرد و نور توبه که از انوار صفت توّابی است در دل تو جای گرفت، فریاد بر درکات دوزخ وجود بشری افتاد...[۸۰]

به همین سبب است که مولوی می گوید:

پای در آتش بنه همچو خلیل ای پسر / کاتش از لطف او روضهٔ نیلوفریست.(۱/۲۷۳)

در غزلی دیگر، همین نکته از زبان حقّ (محبوب) گفته می شود:

چون خلیلی هیچ از آتش مترس / من ز آتش صد گلستانت کنم.(۴/۲۵)

آتش شهوت و حرص و دیگر صفات نفس امّاره برای مرد صاحبدل، مثل آتش درخت موسی است که درخت را نمی سوزاند بلکه سبزتر می کند و مثل آتش ابراهیم است که برای او نور است نه نار:

خار بیگانه را زدل بر کن   خار گُل را به جان و دل می دار
موسی اندر درختْ آتش دید   سبزتر می شد آن درخت از نار

۷۹) مرصاد العباد، ص ۱۸۴.
۸۰) همان کتاب، صص ۳۳۵-۳۵۶.

شهوت و حرص مرد صاحبدل همچنین دان و همچنین پندار
صورت شهوتست لیکن هست همچونارخلیل پرانوار.(۳/٤٨)

آن کس که خلیلی و زادهٔ خلیل است و سابقهٔ لطف از دل با او همراه است، در آتش و دود جهنم طبیعت و دوزخ نفس، همچون نمرودیان و زادگان نمرود وارد می شود امّا پایبند این آتش و دود نمی گردد، بلکه، چنانکه گفتیم، این آتش خود سبب صیقل و جلای آیینهٔ دل و روح او می گردد:

دلااندرچه وسواسی که دود ازنورنشناسی بسوزازعشق نوراودرون نارچون عودی
نه ازاولادنمرودی که بسته ی آتش ودودی چوفرزند خلیلی تو مترس ازدودنمرودی
درآتش باش جان من یکی چندی چونرم آهن که گرآتش نبودی خودرخ آیینه که زدودی(۵/۲٤٨)

خواجه عبدالله انصاری، ضمن اشاره به داستان نمرود و خلیل و ماجرای رفتن او در آتش، می نویسد:

نفس تو بر مثال نمرود و هوای نفس آتش است و آن دل سوختهٔ تو خلیل است.[۸۱]

ب) عشق، محنت و بلا ــ پیش از این گفتیم که آتش و نمرود و ابراهیم، در داستان، به منزلهٔ سه رأس مثلثی هستند که ارتباط مشخص و معلومی با هم دارند؛ و اگر این ارتباط در تأویل این سه نیز حفظ شود، مثلثی تأویلی خواهیم داشت که با مثلث اول ــ که مبتنی بر معنی حقیقی داستان است ــ متشابه خواهد بود. اما همیشه این ارتباط مشخص و معیّن در تلمیح حفظ نمی شود. در ابیات متعددی می توان کلمهٔ آتش را در کنار خلیل و نمرود ملاحظه کرد؛ امّا همیشه ارتباط این سه مفهوم متشابه و هماهنگ با ارتباط موجود در میان آنها در متن داستان نیست. بنابراین، هر چند تلمیح بر پایهٔ این سه مفهوم استوار است، مثلثی که از ارتباط این سه مفهوم در شعر به وجود می آید متشابه و متناظر با مثلثی که از ارتباط آنها در داستان به وجود می آید، نیست. مثلاً این سه مفهوم را در دو بیت زیر، که قبلاً هم نقل کرده ایم، در نظر می گیریم:

برو ای دل به سوی دلبر من بدان خورشید شرق و شمع روشن...
درآ در آتشش زیرا خلیلی مرم زآتش نئی نمرودبدظنّ.(٤/۱۷۵)

چنانکه در بیت دوّم ملاحظه می شود، سه مفهوم آتش، خلیل و نمرود تلمیحی دارد

---

۸۱) کشف الاسرار، ج ٦، ص ۲۷٤.

به داستان ابراهیم و در آتش رفتن او. اما در داستان، نمرود آتش را برافروخت و ابراهیم در آن رفت، در حالی که در ابیات فوق ضمیر«ش» که به دنبال «آتش» آمده است نشان می دهد که این «آتش» آتش نمرود نیست، بلکه «آتش دلبر» است. این «دلبر»، خواه حقّ و خواه مظهر آن شمس تبریزی باشد، «خورشید شرق و شمع روشن» است و شاعر از «دل» دعوت می کند که در این آتش درآید و چون نمرود از آن نرمد؛ زیرا که این آتش اگر نمرود را می سوزد خلیلِ دل را نمی سوزد، بلکه بر او گلستان نیز می شود؛ گویی خلیل، از طریق درآمدن در آتش، در واقع به نجات و رستگاریِ و تجربهٔ دیدار بهشت نایل می گردد. پس «آتش» در بیت فوق، به اعتبار نقش متضادی که نسبت به خلیل و نمرود دارد، با آنچه در داستان آمده منطبق است؛ امّا، به اعتبار نسبت آتش به «دلبر»، با داستان منطبق نیست. چونکه در داستان می توان هم «آتش خلیل» گفت، به اعتبار رفتن خلیل در آتش، و هم «آتش نمرود» گفت، به اعتبار آتش افروزی نمرود؛ در حالی که در بیت، «آتش دلبر» مطرح شده است، و چنین شخصیتی در ظاهر داستان ابراهیم نیست. و به سبب نبودن شخصیت «دلبر» در ظاهر داستان ابراهیم است که روابط میان سه شاخهٔ تلمیح در شعر با روابط موجود میان این سه شاخه در متن داستان منطبق نمی گردد. این عدم انطباق در تأویل داستان و گشودن رمزها نیز مشکلی تازه ایجاد می کند. زیرا در ترکیبهای اضافی، جز اضافهٔ تشبیهی و استعاری، معنی مقصود کلام در اصل بر دوش مضاف حمل می شود و مضافٌ الیه در واقع حکم توضیح و تفسیری را دارد که به روشن شدن و دقیقتر آشکار شدن مقصود مضاف یاری می رساند. در ترکیبهای اضافیِ «آتش خلیل» و «آتش نمرود»، چون شخصیت و نقش خلیل و نمرود در داستان واضح است مقصود از «آتش» را، چه به معنی ظاهر و چه به معنی باطن، در هنگام تأویل آسانتر می توان دریافت. امّا در ترکیب «آتش دلبر»، چون شخصیت «دلبر» در داستان ناشناخته است، شناخت و دریافت معنی ظاهری و باطنی یا حقیقی و مجازی «آتش» نیز مشکل می گردد. با نسبت دادن آتش به «دلبر»، که در داستان شخصیتی ناپیداست، روابط طبیعی و ظاهری آتش و نمرود و ابراهیم به هم می ریزد و تلمیح شعر را نمی توان بر داستان منطبق کرد. در تأویل و معنی مجازی بیتهای مولوی، که فهمش در گرو تأویل داستان و گشودن رمزهای ابراهیم و نمرود و آتش است، نیز همین اشکال وجود دارد. مولوی خود در ابیات مورد بحث از خلیل به «دل» تعبیر کرده است. نمرود، که در داستان شخصیت و نقش متضاد خلیل را دارد، باید به «نفس» تعبیر شود که در مقابلِ «دل» قرار گیرد تا روابط داستانی حفظ شود. اما وقتی «آتش دلبر» در بیتها مطرح می شود، که از دل دعوت می شود در آن درآید در حالی که نمرود از آن می رمد، دیگر نمی توان از «آتش» به شهوت و صفات ذمیمهٔ نفس ــ چنانکه در قسمت اول این

بحث تعبیر کردیم ـــ تعبیر کرد، زیرا نفسْ این آتش (آتش دلبر) را نه برافروخته است و نه از آن می رمد. اکنون، با در نظر گرفتن اینکه «دلبر» در عرفان همان معشوق ازلی و ابدی است و عشق مجازی هم باید مقدمهٔ عشق معنوی و وصول به الله باشد چنانکه مضمون داستان کنیزک و زرگر سمرقندی در مثنوی نیز همین است، پاسخی برای معنی مجازی «آتش» فرض می کنیم. این پاسخ فرضی «عشق» است و «آتش دلبر»، بنابراین فرض، عشق معنوی یا همان حُبّ الٰهی می گردد که مضمون و زمینهٔ اصلی بسیاری از آثار صوفیانه و جان کلام اکثر عارفان است. محل تعلّق این عشق «دل» یا به تعبیری همان جان، نفس ناطقه، روح و «من» عارف است، که اگر چه بعضی میان اینها تفاوتهایی در درجهٔ صفا قائل شده اند،[۸۲] چنانکه پیش از این یادآور شده ایم، همه ناظر به همان اصل و حقیقت انسانی اند که ممیّز میان انسان و حیوان است و اغلب با کلماتی مترادف به جای یکدیگر به کار می روند. خطاب به «دل» در عین حال می تواند خطاب به این اصل حقیقی انسان یا این «من» مشترک در همهٔ انسانها باشد. تعلق عشق و محبت الهی به دل با عنایت خداوند است چنانکه بعضی از مشایخ صوفیه، و از جمله حارث محاسبی و جنید، را مذهب آن است که محبّت تخصیص ارادت خداوند به بنده است[۸۳] و دل که محل دریافت این عشق است به عشق آبادان است. در حالی که نفس که متوجه علایق دنیوی است نسبت به لطایف آن ناآگاه است:

> ... و دل را محبّت چون طعام و شراب است؛ و هر دل که از آن خالی است آن دل خراب است و تکلف را به دفع و جلب آن راه نیست؛ و نفس از لطایف آنچه بر دل گذرد آگاه نیست.[۸۴]

پس با فرض اینکه «آتش دلبر» «عشق الهی» است می توان ابیات مورد بحث را تفسیر کرد. شاعر از «دل» دعوت می کند که در آتش عشق الهی درآید و مثل «نفس» از آن نرمد. نفس، که پایبند تعلقات مادّی و جسمانی است، از این عشق می گریزد. چون لازمهٔ این عشق ترک علاقه و دوستی از ماسوی الله است، و چون دل تنها خانهٔ دوست شد گذشتن از هر آنچه غیر دوست است آسان می شود:

جز دوست خلیلی نپذیرفت خلیلش / ورنه تن خود را نفکندی به شرر بر.(۲/۲۷۸)

---

۸۲) ـــ مثلاً به کشف المحجوب، صص ۳۹۹ و ۴۰۰.

۸۳) همان کتاب، صص ۳۹۶ - ۳۹۷.

۸۴) همان کتاب، ص ۳۹۹.

و چنانکه گفتیم، لطیفه‌ای که قابلیت پذیرش این عشق را دارد «دل» است و:

غذای دل معرفت و محبت حقّ ــ تعالی ــ است که غذای هر چیزی مقتضی طبع وی باشد که آن خاصیت وی بود... خاصیت دل آدمی این است و سبب هلاک وی آن است که به دوستی چیزی جز حق ــ تعالی ــ مستغرق شود.[۸۵]

امام محمّد غزالی، در اصل نهم از رکن چهارم **کیمیای سعادت**، می گوید:

کمال غایت بنده آن است که دوستی حقّ ــ تعالی ــ بر وی غالب شود، چنانکه همگیِ وی را فرا گیرد.[۸۶]

و نیز محبت را بزرگترین مقامات می خواند. و شرط اول در محبت خدای ــ تعالی ــ را روی برگرداندن از دنیا و پاک کردن دل از دوستی آن می داند، زیرا «دوستی جز از حقّ از دوستی وی مانع بود و این چون پاک کردن زمین بود از خار و گیاه.»[۸۷]

به همین سبب است که در می‌یابیم عشق و محبت حق ــ تعالی ــ (آتش دلبر) همچون آتشی است که در عین آنکه تمام علایق نفسانی و مادی و جسمانی و نمرودی را می سوزاند و از میان می برد، دل را به غایت کمال و بزرگترین مقامات، که همان اتحادِ با حق و لذتِ بهشتِ اُنس و مشاهدهٔ جمال حق است، می رساند. و در اخبار داود است ــ علیه السلام ــ که:

خدای ــ تعالی ــ گفت: یا داود، اهل زمین را خبر ده از من که دوست آنم که مرا دوست دارد، و همنشین آنم که با من به خلوت نشیند، و مونس آنم که به یاد کردِ من انس گیرد، و رفیق آنم که رفیق من است، و گزیدهٔ آنم که مرا برگزیند، و فرمانبردار آنم که مرا فرمان برد؛ و هیچ بنده مرا دوست ندارد ــ و من از دل وی دانستم ــ که نه وی را دوست گرفتم و بر دیگران مقدم داشتم. هر که مرا جوید به حق بیابد و هر که دیگری را جوید مرا نیابد. یا اهل زمین، پای ندارید در این کارها که بدان فریفته شده‌اید، و روی به صحبت و مجالست و مؤانست من آورید و به من انس گیرید تا به شما انس گیرم، که من طینت دوستان خویش از طینت ابراهیم آفریدم...[۸۸]

---

۸۵) **کیمیای سعادت**، صص ۶۳ ــ ۶۴.

۸۶و ۸۷) همان کتاب، صص ۸۲۹ و ۸۵۰.

۸۸) همان کتاب، ص ۸۵۶.

از آنچه گفتیم و نیز شواهدی که نقل خواهیم کرد فرض ما در گذاشتن «عشق» الهی یا عرفانی یا معنوی یا حقیقی در مقابل «آتش دلبر» در بیت مولوی اثبات می شود؛ و می توان رابطهٔ این تلمیح را با داستان ابراهیم در رابطه با «آتش دلبر» نیز بدین گونه توضیح داد که مولوی قبل از ایراد چنین تلمیحی، دربارهٔ آتش در داستان ابراهیم چنین اندیشیده است که اگر چه آتش را نمرود برمی افروزد امّا مسبب حقیقی افروختن این آتش، که باید برای خلیل گلستان شود، خداوند است چونکه اوست که لطف و عنایتش به رهبری و نجات خلیل خود تعلق گرفته است، و نمرود فقط وسیله و سبب انجام فعل و ارادهٔ خداوند است. سنّت الله در آتش عادتِ سوزندگی است، امّا وقتی لطف و دستگیری خدا شامل خلیل می گردد سنت خود را در ارتباط با او تغییر می دهد و عادت آتش را مبدل می کند، و خلیل آن آتشی را تجربه می کند که دلبرش افروخته است، در حالی که نمرود آتشی را می بیند و تجربه می کند که خود افروخته است و خصلتش بر حسب عادت سوزندگی است.

بهر خلیل خویشتن آتش دهد افروختن / وان آتش نمرود را اشکوفه و نسرین کند.(۲/٤)

خلیل این توجه دلبر را از طریق عشق و ایثار همهٔ وجود خویش برای محبوب به دست آورده است:

چون به عشق از چنارت آتش جَست — آتش از آتشی بدارد دست
چون خلیل آنِ خویشتن بگذاشت — آتش از فعل خویش دست بداشت
گرچه نمرود آتشی افروخت — آتشش چون علف نیافت نسوخت...
آری آری چو دوست آن باشد — نار نمرود بوستان باشد[۸۹]

روزبهان بقلی می گوید:

اگر الله ــ سبحان و تعالی ــ روح سوزنده از جسم آتش بستاند، جسم آتش، جان به محبت ازل سوخته چون سوزاند؟[۹۰]

و به قول شیخ ابواسحق کازرونی:

هر که به آتش محبت سوخته شد، به هیچ آتش دیگر سوخته نشود، همچون ابراهیم خلیل ــ صلوات الله الرحمن علیه ــ که به آتش محبت حق سوخته بود و به آتش نمرود نسوخت.[۹۱]

۸۹) حدیقه، ص ۱۶۹.	۹۰) شرح شطحیات، ص ۲۵۶.	۹۱) فردوس المرشدیه، ص ۳۰۹.

بنابر این، وقتی مثلث تلمیحی (ابراهیم، نمرود، آتش) به مثلث تأو یلی (دل، نفس، شهوت و ذمایم اخلاقی) انتقال می یابد، انتقال براساس روابط موجود در داستان است؛ و وقتی همان مثلث تلمیحی به مثلث تأو یلی (دل، نفس، عشق الهی) انتقال پیدا می کند، انتقال براساس روابط موجود در داستان پس از تفسیری پیش اندیشیده در بارهٔ آتش است.

آنچه اساس پیوند میان رمز آتش و مفهوم عشق است وجه شباهت میان آن دو در دو ساحت جسم و روان یا ماده و روح است. آتش هم صفت گرمی و حرارت بخشی دارد و هم صفت سوزندگی و نابود کردن اشیاء را. صفت گرمی و حرارت بخشی آن موجد تحرّک است که خود ضدّ سردی و افسردگی است که موجد سکون است. صفت سوزندگی آن دو رو دارد: هم نابود می کند و از میان می برد، و هم خالص و بی آمیغ می کند. علاوه بر این خواص و صفات ذاتی، آتش نور و روشنی نیز دارد که تیرگی شکاف و روشنگر و راه‌نمای است. عشق نیز خواصی مشابه آتش دارد. در عاشق شور و حرارت و حرکت برای رسیدن به معشوق به وجود می آورد و مرکب تیز پایی است.که سالک را در رسیدن به محبوب یاری می کند و هم از این روی است که ترکیب «براق عشق» در غزلیات مولوی بتکرار آمده است.[۹۲] همچنین عشق تمام علایق عاشق را می سوزد و از میان می برد و او را از یاد همه چیز جز یاد معشوق فارغ می گرداند. و همچنین عشق تمام کدورات نفسانی و صفات ذمیمه را در وجود عاشق از میان می برد و او را خالص و بی غش می کند، همان گونه که آتش با طلا می کند. دو صفت متقابل سوختن و ساختن، که در آتش جمع است و مایهٔ خیر و شر و نیش و نوش و رنج و شادی می گردد، در عشق نیز وجود دارد و در وصل و هجران، جفا و وفا، و شادی و حزن ناشی از آنها رخ می نماید، و مثلاً به همان گونه که آتش ناخالصی طلا و نقره را با ذوب کردن از بین می برد و از طلا و نقرهٔ خالص جدا می کند، عشق نیز ناخالصیهای دل و روح را، که ناشی از نفس است، پاک می کند و دل و روح را خالص و متجلی می کند. پس آتش، در عین آنکه برای طلا و نقرهٔ خالص شادی و رحمت است، برای ناخالصیهای آمیخته به آن رنج و اندوه و بلا است. عشق نیز، همان گونه که برای روح و دل شادی و رحمت است برای نفس و ناخالصی های دل و روح عذاب و بلا است؛ درست به همان گونه که برای خلیل رحمت و شادی و برای نمرود عذاب و بلاست.

به سبب همین اشتراک آتش و عشق در صفت و فعل است که در کتب صوفیانه و نیز اشعار مولوی مقایسه میان آن دو و گاهی حتی تشبیه صریح آن دو به یکدیگر ضمن اشاره به وجوهی از شباهت ملاحظه می شود. عین‌القضاة می گوید:

---

۹۲) ـــه مثلاً ۱/۲۶۸، ۲/۸۳، ٤/٦۹، ۵/۲۳۳، ٦/۱٦۹.

... عشق آتش است: هر جا که باشد، جز او رخت دیگری ننهد؛ هر جا که رسد، سوزد و به رنگ خود گرداند.[۹۳]

و در کتاب لوایح آمده است:

اَلْمَحبَّةُ نارٌ والشّوقُ لَهَبُهُ. چو آن آتش شوق سر از کانون جان محبّ برآرد، هر چیز که بدو قریبتر بود، اول آن را سوزد و بدین نسبت **نَحْنُ اَقْرَبُ** برای گدازش بود نه از بهر نوازش.[۹۴]

و نجم رازی آورده است:

حرارت صفت آتش است و آتش مایهٔ محبت است.[۹۵]

مولوی، علاوه برآنکه آتش را به صورت رمز در اشعار خود به کار برده‌است و قبلاً نمونه ای از آن به دست داده‌ایم و به نمونه های دیگر نیز اشاره خواهیم کرد، به صورت صریح نیز عشق را به آتش تشبیه کرده است:

درعشقِ همچوآتش چون نقره باش دلخوش / چون زادهٔ خلیلی آتش تراست مسکن. (٤/۲۵۳)

مقصودنورآمد عالم تنورآمد   و ین عشق همچوآتش. و ین خلق همچوهیزم..
همچون خلیل یزدان پروانه وارشادان   درآتشش نشستم تاحشر برنخیزم(٤/٤۲)

ترکیب «آتش عشق» که در نظم و نثر صوفیانه بسیار است، خواه استعاری گرفته شود خواه تشبیهی، خود حکایت از ارتباط و پیوند میان آتش و عشق دارد. روزبهان بقلی در عبهر العاشقین، که در بارهٔ حبّ الهی و عشق صوفیانه است، این ترکیب را فراوان به کار برده است. از جمله:

اِعْلَمْ یا اخی ــ عرّفک الله منازلَ الاصفیاء فی العشق ــ که چون جان به عشق انسانی تربیت یافت و در سرّ عشق راسخ شد و دل به آتش عشق از خطرات

---

۹۳) تمهیدات، ص ۹۷.   ۹٤) لوایح، ص ۲۷. [این کتاب را دکتر رحیم فرمنش به نام عین القضاة چاپ کرده است. اما بعید است که از وی باشد. ← مصنفات عین القضاة، مقدمهٔ مصحح ص ۳۹ به بعد. [این کتاب را نصرالله پورجوادی از آن قاضی حمیدالدّین ناگوری (متوفی ٦٤۳) می داند ــ سلطان طریقت، ص ۷۸ و سوانح چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص پنج.

۹۵) مرصاد العباد، ص ٤۰.

نفسانی و شیطانی تهذیب یافت، نفس امّاره در تحت لگد قهر عشق مطمئنه گشت...[۹۶]

و در جای دیگر از همین کتاب، این ترکیب را هم در متن و هم در حدیثی از پیامبر اکرم(ص) آورده است:

عاشق اگر دَرِ عشق بکوبد، از آن شهیدش خوانند که به سیف غیرت در منزل ابتلا کشته شود و به آتش عشق و به احتراق در کتمان سوخته شود. گفت ــ علیه السلام ــ **مَنْ اُحْرِقَ بِنارِ العشقِ فَهُوَ شهیدٌ و مَن قُتِلَ فی سبیلِ اللّهِ فَهُوَشهیدٌ**[۹۷].

نجم رازی نیز، هم در رسالهٔ عشق و عقل و هم در مرصادالعباد، این ترکیب را در موارد متعدد به کار برده است:

اما عشق صفتِ آتش دارد و سیر او در عالم نیستی است: هر کجا رسد و به هر چه رسد، فنا بخشي «لا تبقی ولا تذر» پیدا کند و چون آتش عشق سیر به مرکز اثیر وحدا نیّت دارد اینجا عقل و عشق ضدان **لا یجتمعان اند هرکجا شعلهٔ آتش عشق پرتو اندازد عقل فسرده طبع خانه پردازد.**[۹۸]

ترکیب اضافی «آتش عشق» گاهی تشبیهی است که عشق حکم مشبه و آتش حکم مشبهٌ به دارد؛ و گاهی مجازی و استعاری است که در این صورت آتش یکی از صفات و متعلّقات عشق است. در این معنی، «آتش» می تواند هم معنی مجازی عذاب و رنج و اندوه داشته باشد و هم معنی مجازی شور و گرمی و حرارت که از لوازم عشق است که گاهی به شوق از آن تعبیر می شود. و قبلاً نقل کردیم که: **المحبةُ نارٌ والشوق لَهَبُهُ**. غزالی می گوید:

شوق به چیزی بود که از وجهی حاضر بود و از وجهی غایب، چون معشوق که در خیال حاضر بود و از چشم غایب. و معنی شوق تقاضا و طلب آن بود که در چشم حاضر آید تا ادراک تمام شود... همچنین جمال حضرت الٰهیت را نهایت نیست؛ و اگر کسی بسیار بداند، آنچه مانده باشد زیادت بود چه

---

۹۶) عبهرالعاشقین، ص ۲۵. ۹۷) عبهرالعاشقین، ص ۹۹؛ و نیز صص ۲۲، ۳۹، ۷۵، ۸۰، ۱۳۷، ۱۹۷.
۹۸) عقل و عشق، ص ۶۲؛ و نیز همان کتاب، صص ٥٤، ٥٩، ٦١ و مرصاد العباد، صص ٣٣٤، ٣٣٥، ۳۳۶، ۳۳۷.

معلومات وی را نهایت نیست و تا همه را نداند جمال حضرت در نیافته باشد، و این آدمی را نه در این جهان ممکن است و نه در آن جهان، که هرگز علم آدمی بی‌نهایت نشود؛ پس هر چند که در آخرت دیدار می افزاید لذت می افزاید؛ و آن بینهایت بود، چون نظرِ دل بدان بود که حاضر است حالْ همه فرح و شادی بود بدان، و آن را انس گویند؛ و چون نظر بدان بود که مانده است، حال دل تقاضا و طلب بود، و آن را شوق گویند.[۹۹]

ابن عطا را از شوق پرسیدند، گفت:

سوختن دل و جگر بود و زبانه زدن آتش در او و پاره پاره شدن جگر بود.[۱۰۰]

بعضی گفته‌اند:

شوق آتشی بود که از جگر بدر آید، از فرقت ظاهر شود، چون دیدار حاصل شد بنشیند و چون غالب بر اسرار، مشاهدت محبوب بود شوق را آنجا راه نبود.[۱۰۱]

ترکیباتی مثل «براق شوق»[۱۰۲]، «جناح شوق»[۱۰۳]، و امثال آن حکایت از حرکت انگیخته از شور و گرمی و حرارت ناشی از آتش شوق دارد. به هر حال، به سبب پیوند و ملازمتی که شوق با عشق دارد، از یک سو مثل عشق خاصیت و فعلِ آتش را انجام می دهد، و از سوی دیگر خود نیروی محرکهٔ عشق است. روزبهان در فصلی دلکش از عبهر العاشقین در بارهٔ شوق به این هر دو نکته اشاره دارد در آنجا که می گوید:

شوق آتشی دان از لوایح مشاهده که چون شعله های آن در دل رسد، حُجُبِ حَدَثانی از دل بسوزد، و به مشاهدهٔ جمال و جلال رحمانی رساند. قیل الشوقُ نارُ اللّه أشعَلَها فی قلوبِ اولیائهِ حتّی یُحْرِقَ بها ما فی قلوبِهِم مِنَ الخواطِرِ والاراداتِ والعوارضِ والحجاب.[۱۰۴]

و این شبیه همان سخنی است که عین القضاة از قول شبلی در بارهٔ عشق نقل می کند که العشقُ نارٌ فی القلوبِ فَأحرَقَتْ ماسِوی المحبوبِ.[۱۰۵] و در مورد نکتهٔ دوّم،

---

۹۹) کیمیای سعادت، صص ۸۵۵ – ۸۵٦.
۱۰۰ و ۱۰۱) ترجمهٔ رساله قشیریه، ص ۵۷۷.
۱۰۲) حدیقه، ص ۱۵٦.
۱۰۳) عبهر العاشقین، ص ۱۳۵.
۱۰٤) عبهر العاشقین، ص ۱۳٦.
۱۰۵) تمهیدات، ص ۲۳۸.

روزبهان از جمله می گوید:

شوق مَرکبِ عشق دان. راکب عشق بر مرکوب شوق تا دریای توحید بیش نرود. اگر رود، نه شوق ماند و نه عشق؛ عشق از شوق مزید گیرد، بهر آنکه جز بر آن کشتی به سواحل بحرِ مشاهده نمی رسد و لآلی عشق در اصداف تجلّی جمال نمی یابد جان مشتاق اگر با حقّ انس گیرد، منزل انس جان را از گلاب انبساط غرفه ای بر روی افشانده تا آتش عشق در وی بنشاند.[۱۰۶]

پس آتش گاهی رمز عشق گاهی رمز شوق و گاهی رمز عذاب و رنج و حزن ناشی از تجربهٔ عشق است. امّا این رنج و عذاب چون از الله می رسد در طریق عشق خود سازنده است؛ و هر چند آنچه مادی و جسمانی و نفسانی است یا، به تعبیر دیگر، نمرودی است می سوزاند و از بین می برد، سوختن در این دوزخ، از آنجا که سالک را پاک می کند تا شایستهٔ درآمدن به بهشت اتحاد با محبوب بشود، مطلوب و تحمل کردنی است:

پس مقام عشق جان صحتست / رنجهااش حسرت هر راحتست...
آن گداز عاشقان باشد نمو / همچو مَه اندر گدازش تازه رو
جملـه رنجوران دوا دارند امید / نالد این رنجو رکِم افزون کنید
خوشتر از این سمّ ندیدم شربتی / زین مرض خوشتر نباشد صحّتی.[۱۰۷]

اگر یک روی سکهٔ عشق آتش و دوزخ و عذاب است برای تن و نفس، آن روی دیگر آن آب و بهشت و راحت است برای دل و «من» و اصل انسانی عارف. این آتش و عذاب بظاهر و در مقایسه با تنْ سوزان است و در مقایسه با خلیلِ روح و دل بادهٔ صافی است:

آتش نورابین زود درآچون خلیل / گرچه بشکل آتشست بادهٔ صافیست آن.(٤/٢٦٤)

عارفان این نیشِ نوش انجام و این بهشتِ در دوزخ نهاده را می پذیرند و شراب تند و تیز این سرورِ با بلا و عذاب آمیخته را سرمی کشند؛ زیرا عشق، در عین حال، هم مظهر صفات جمالی و هم مظهر صفات جلالی خداوند است، که عاشق را از مهر و قهر معشوق گریزی نیست. او مستی این شراب را به جان می خرد، چونکه عشق و درد و رنج و شادی آن لطف حق است، و این عشقِ همچون آتش نیستان جان‌ها و دلهای سالکان و محبّان را نه

---

۱۰۶) عبهر العاشقین، ص ۱۳۷.
۱۰۷) مثنوی، دفتر ششم، ص ۵۳۸ - ۵۳۹.

تنها نمی سوزد، بلکه چون آب، مایهٔ‌تری و تازگی آنهاست:

هر زمان لطفت همی در پی رسد ورنه کس را این تقاضا کی رسد
مست عشقم دار دایم بی خمار من نخواهم مستیی کز می رسد
ما نیستانیم و عشقش آتشیست منتظر کان آتش اندر نی رسد
این نیستان آب زآتش می خورد تازه گرددزآتشی کزوی رسید.(۲/۱٦٤)

از بلای معشوق، عاشق و دل عاشق، که از قیود اسارت نفس رهایی یافته است، نمی گریزد:

چو خلیل اندر آتشم زتف آتشت خوشم / نه از آنم که سرکشم زغم بی امان تو.(۵/۸۷)

اندر حکایت معروف است که شبلی را به تهمت جنون اندر بیمارستان بازداشتند، گروهی به زیارت وی آمدند، پرسید: **مَنْ اَنْتُم؟ قالوا اَحِبّاؤک.** سنگ اندر ایشان انداختن گرفت. جمله به هزیمت شدند. گفت: **لو کُنْتُم اَحِبّائی لَمافَرَرْتُم مِنْ بَلائی،** اگر دوستان منید از بلاء من چرا می گریزید؟ که دوست از بلای دوست نگریزد.[۱۰۸]

عین القضاة می گوید:

در عشق جفا بباید و وفا بباید تا عاشق پختهٔ لطف و قهر معشوق شود، و اگرنه خام باشد و از او چیزی نیاید. دریغا! کمال عشق را مقامی باشد از مقامات عشق که اگر دشنام معشوق شنود او را خوشتر از لطف دیگران آید، دشنام معشوق به از لطف دیگران داند.[۱۰۹]

پس دوستان خدا پروردهٔ لطف و قهرَو آب و آتش‌اند. هر روز هزار بار از شراب وصل مست گردند و بعاقبت زیر لگد فراق او پست شوند... هر روزاند هزار بار درونِ جویندگان حضرت الهی جواب می دهد که ما خود می دانیم که معشوق ما با قهر و بلاست، اما ما خود را فدای بلا و قهر او کرده‌ایم؛ از او بلا و از ما رضا. از او قهر و از ما مهر.[۱۱۰]

---

۱۰۸) کشف المحجوب، ص ٤۰٤.
۱۰۹) تمهیدات، ص ۲۲۱.
۱۱۰) همان کتاب، صص ۲۲۱ و ۲۲۲ و ۲۲۳.

پس عاشق، که در پنجهٔ تقلیب رب و معشوق است، از او هر چه می آید می پذیرد، چه رنج چه راحت:

چون گشاید با گشادم چون ببندد بسته ام گوی میدان خود که باشد تا ز چوگان سر کشد؟
همچو ابراهیم گاهم جانب آتش برد همچو احمد گاهم از آتش سوی کوثر کشد
گو یی آتش خوشتر آید مر ترا یا کوثرش؟ خوشترم آنست کان سلطان مرا خوشتر کشد
آب و آتش خوشتر آمد رنج و راحت داد اوست زین سببها ساخت تا بر دیده ها چادر کشد... (۲/۱۲۲)

آتش دوزخ، دوزخیان را پاک می کن. اما آتش دوزخ محبّانْ عشق است که آنها را تصفیه می کند و در بهشت وصل محبوب می رساند:

دریغا! چه گو یی؟ هرگز خوانده‌ای که چون دوزخیان از دوزخ به در آیند، آتش ایشان را پاک کرده باشد و چون در بهشت شوند، هیچ مؤاخذ نباشند و قلم تکلیف گرد ایشان نگردد؟ این خود بهشت عموم باشد. دریغا! چه می شنوی؟ اما آتش دوزخ محبّان دانی که چیست؟ ندانی! **آتش دوزخ محبّانْ عشق خدا باشد.** مگر از آن بزرگ نشنیده‌ای که گفت: **العِشقُ عَذابُ اللهِ الاکبرُ**، گفت: عذاب اکبر عشق خدا باشد. مگر که شبلی از اینجا گفت: **العشق نارٌ فی القلوب فَاَحرقَتْ ماسِوی المَحبوبِ.**[111]

این عذاب الله و این آتش روح یا دل رازیان ندارد، همچنانکه خلیل را زیان نداشت. روح باید از غلاف تن بیرون آید. این باز باید کندهٔ تن را از پای خود فروگشاید و به پرواز آید. و این خلیل زادهٔ قدیم آشنا باید چون زرخالص در آتش عشق درآید تا زنگار و ناخالصیها از اوجدا گردد و شایستهٔ دیدار با محبوب شود. این دعوتی است که مولوی از زبان حقّ،از دل و جان، از اصلِ شریفِ افتاده در بندِ ماده و علایقِ مادی، می کند:

منگر بهر گدایی که تو خاص از آن مایی مفروش خویش ارزان که تو بس گرانبهایی...
چو خلیل رو در آتش که تو خالصی دلخوش چوخضر خور آب حیوانی که تو جوهر بقایی...
چه خوشست زرّخالص چو به آتش اندر آید چوکند درون آتش هنرو گهر نمایی
مگریز ای برادر تو زشعله های آذر ز برای امتحان را چه شود اگر درآیی؟!
بخدا ترا نسوزد رخ تو چو زر فروزد که خلیل زاده‌ای تو زقدیم آشنایی...(٦/١٣٦)

---

۱۱۱) تمهیدات، ص ۲۳۸.

این آتش عشق نشان هستی عاشق را می سوزد تا وی در بی نشانی به نشان برسد، و مولوی، در خطاب به دل و اصل الهی و «منِ» حقیقی خویش، از او می خواهد که این آتشِ نشان‌سوز را برافروزد تا به نشان برسد:

توکِشی دراین ضمیرم که فزونتر از جهانی توکه نکتهٔ جهانی زچه نکته می جهانی؟...
بفروز آتشی را که درو نشان بسوزد به نشان رسی توآن دم که تو بی نشان بمانی. (۶/۱۳۸)

پس دل و خلیل چون از این هستی سوزیِ آتش عشق زیانی نمی بیند، از آتش نمی رمد و غرور نفس شیفتهٔ هستی و نشانه‌های آن است که از این آتش می رمد:

هرگز نرمد خلیل ز آتش گر بر نمرود نار باشد
یعقوب کجا رمد ز یوسف گر بر پسرانش نار باشد
آن باد بهار جان باغست بر شوره اگر غبار باشد
احمد چو تر است پس ز بوجهل عشقا، سزدت که عار باشد. (۲/۹۵)

بدین ترتیب، در داستان ابراهیم، آتش گاهی ــ چنانکه دیدیم ــ رمز شهوت و ذمایم نفسانی است، یا همان نیروهای نفس یعنی شهوت و غضب است که اخلاق ذمیمه از آنها ناشی می شود و حیوانات نیز از آنها برخوردارند. نمرود رمز همهٔ کسانی است که اسیر این صفات حیوانی می گردند و یا رمز خود نفس و جنبهٔ حیوانی انسان که طالب لذات حیوانی و اینجهانی است. وخلیل رمزهمهٔ کسانی است که نفس وجنبهٔ حیوانی انسان را اسیر خود می گردانند و از صفات حیوانی می گریزند و به اصل فرشتگی خود می پردازند؛ و نیز رمز «دل» و «روح»، که اصل آسمانی دارد و در ذات خود طالب «معرفت خدای و مشاهدت جمال حضرت»[۱۱۲] است. به قول امام محمّد غزالی:

... اگر تو فرشته گوهری در اصل خویش، جهد آن کن تا حضرت الٰهیت را بشناسی، و خود را به مشاهدهٔ آن جمال راه دهی، و خویشتن را از دست شهوت و غضب خلاص دهی؛ و طلب آن کن تا بدانی که این صفات بهایم و سباع را در تو از برای چه آفریده‌اند. ایشان را برای آن آفریده تا ترا اسیر کنند، و به خدمت خویش برند و شب و روز سخره گیرند؟ یا برای آنکه تا تو ایشان را اسیر کنی، و در سفری که ترا فرا پیش نهاده‌اند ایشان را سخره گیری و از یکی مرکب خویش

۱۱۲) کیمیای سعادت، ص ۱۱.

سازی، و از دیگری سلاح خویش سازی، و این روزی چند که دراین منزلگاه باشی ایشان را به کار داری، تا تخم سعادت خویش به معاونت ایشان صید کنی، و چون تخم سعادت بدست آوردی ایشان را در زیر پای آوری، و روی بقرارگاه سعادت خویش آوری؛ آن قرارگاهی که عبارت خواص از آن حضرت الهیّت، و عبارت عوام از آن بهشت است.[۱۱۳]

سخن غزالی یادآور روایتی از حضرت علی بن ابی طالب ــ علیه السلام ــ است که می فرماید: **إنَّ اللّهَ رَكَّبَ فی المَلائكةِ عقلاً بلاشهوةٍ وَرَكَّبَ فی بنی آدَمَ كِلیهِما فَمَن غَلَبَ عَقْلُهُ شهوَتَهُ فَهُو خیرٌ مِن الملائكةِ وَمَن غَلَبَ شَهوَتُهُ عَقلَهُ فهو شَرٌّ مِنَ البهائِم.**[۱۱۴] که در اینجا عقل در مقابل شهوت قرار گرفته است و بنابر این، عقل به معنای عقل جزوی و مذموم نیست، بلکه عقل به معنی ممدوح[۱۱۵] آن در نظر است که با نفس ناطقه مناسبت دارد، چنانکه شهوت با نفس حیوانی و امّاره. پس، در این روایت نیز به دو جنبهٔ الهی و حیوانی یا نفس ناطقه (دل) و نفس حیوانی و مبارزهٔ میان آن دو، که عزّت و ذلّت انسان در گرو پیروزی یکی از آن دو بر دیگری است، اشاره رفته است. مولوی نیز در اشاره و تفسیر این حدیث همین نتیجه گیری را از آن در نظر دارد:

در حدیث آمد که یزدان مجید — خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گُروه را جمله عقل و علم و جود — آن فرشته ست و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا — نور مطلق، زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی — همچو حیوانی از علف در فربهی ...
این سوم هست آدمی زاد و بشر — نیم او زافرشته و نیمیش خر...[۱۱۶]

مولوی این ستیز و جدال میان عقل و نفس را در تمثیل بسیار دل انگیز مجنون و ناقه باز می نماید و توضیح می دهد. مجنون برناقه ای سوار است تا به لیلی برسد. اما ناقه دلش هوای کرّه‌ای را دارد که از او دور شده است. به همین سبب، مجنون چون دمی از خود و ناقه

---

۱۱۳) همان کتاب، ص ۱۰.

۱۱۴) وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۴۴۷؛ وبا اندکی تغییر در عبارت و بدون نسبت به کسی در احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۶۹ [به نقل از احادیث مثنوی، صص ۱۱۸، ۱۱۹].

۱۱۵) در مورد عقل و مفاهیم مختلف آن در نظر مولوی ــ مولوی نامه، ج ۱، ص ۴۶۰ به بعد.

۱۱۶) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۶۶.

غافل می شد، ناقه راه رفته را باز می گشت:

چون به خود بازآمدی دیدی ز جا / کو سپس رفتست بس فرسنگها
در سه روز ره بدین احوالها / ماند مجنون در تردّد سالها
گفت ای ناقه چو هر دو عاشقیم / ما دو ضدّ پس همره نالایقیم.[117]

این تضاد میان مجنون و ناقه، در واقع، ناشی از موضوع میل و عشق آنهاست؛ درست مانند تضاد میان دل و نفس یا جان و تن که هر چند همراهند، چون موضوع میل آنها یکی نیست با هم در تضادّند:

این دو همره همدگر را راه زن / گمره آن جان کو فرونایذ زتن
جان ز هجر عرش اندر فاقه ای / تن ز عشق خاربُن چون ناقه ای
جان گشاید سوی بالا بالها / در زده تن در زمین چنگالها
تا تو با من باشی ای مرده ی وطن / پس ز لیلی دور ماند جان من.[118]

اگر این جنبهٔ الهی و جنبهٔ حیوانی انسان را، که ما از آن تعبیر به «دل» و «نفس» کردیم، به دو اسب تشبیه کنیم که یکی رام و نجیب و دیگری سرکش و حرون باشد، تعادل نیروی این دو اسب تقرّر وضع انسان است در مقام طبیعی انسانیت، یعنی موجودی میان فرشته و حیوان. اما تنزّل انسان به مقام بهایم یا ارتقای وی به مقام فرشتگان بستگی به افزایش نیروی یکی از این دو اسب بر دیگری دارد. اگر اسب نفس نیرومندتر شود، اسبِ دل را در اختیار می گیرد و انسان را به سوی پستیها و مقامات سفلی می کشاند و در لذّات حقیر و علایق پست اینجهانی آنچنان غرقش می کند که از یاد یار و دیار روحانی و آسمانی خویش بکلی غافل می شود. در این وضع، انسان تا حد بهایم و بل نازلتر از آن فرود می آید. اگر اسب دل با عقل و جان نیرومندتر شود، اسبِ نفس را در اختیار خود می گیرد و رام و مطیع می سازد. و به دنبال خود به سوی عالم علوی و لذّات سرمدی و حقیقی وآنجهانی می کشاند، که در این وضع انسان در راه کمال و رسیدن به مقام فرشتگان و بل برتر از آن سیر می کند. سرنوشت ارابه رانِ روح آدمی در سیر به عالم علوی و سفلی و رفتن به سوی کمال یا انحطاط در گرو پیروزی یکی از این دو اسب بر دیگری است، و خوشا به حال آن کس که اسبِ دل و عقل او بر اسبِ نفس وی پیروز گردد. و این حال در حدیث طوبی لِمَن

۱۱۷) همان کتاب، دفتر چهارم، ص ۳۶۹.

۱۱۸) همانجا، ص ۳۶۹.

کانَ عقلُهُ ذَکَراً ونفسُهُ اُنثیٰ وویلٌ لِمَن انْعکَس[۱۱۹] بیان شده است و مولوی در اشاره به همین حدیث است که می گوید:

وای آنکه عقل او ماده بود — نفس ز شتش نر و آماده بود
لاجرم مغلوب باشد عقل او — جز سوی خسران نباشد نقل او
ای خنک آن کس که عقلش نر بود — نفس ز شتش ماده و مضطر بود.[۱۲۰]

اما سؤالی که مطرح می شود، این است که آنچه افزایش نیروی یکی از این دو اسب را سبب می شود چیست؟ اگر نیروی محرکهٔ این دو اسب را ناشی از میل آنها به موضوعی که مقصد آنهاست فرض کنیم، این میل در منتها درجهٔ خود عشق است که در این حال موضوعِ عشقْ معشوق خواهد بود. معشوقِ دل یا جنبهٔ الهی انسان امور معنوی و حقایق روحانی و در نهایت الله است و عشق الهی و حقیقی نیروی اسبِ دل را می افزاید. و معشوقِ نفس یا جنبهٔ حیوانی انسان امور مادّی و مجازی و لذات و علایق دنیوی است و عشق مادی و مجازی نیروی اسب نفس را می افزاید. اما در مفهوم عشق اجتماع ضدین نهفته است. عشق، خواه اینسری و خواه آنسری، در عین حال هم آب است و هم آتش، هم نیش است و هم نوش، هم لطف و هم قهر. امّا این دو طبع متضاد، وقتی از نظرگاه عرفان به عشق می نگریم، برحسب نوع عشقْ زمان و مکان بروزشان متفاوت می گردد. عشق مادی و مجازی، که توجه به این جهان دارد، مایهٔ خوشی و لذّت در این جهان و رنج و عذاب در آن جهان است، آبِ حال و آتشِ مستقبل است:

لطف و سالوس جهان خوش لقمه ایست — کمترش خور کان پر آتش لقمه ایست
آتشش پنهان و ذوقش آشکار — دود او ظاهر شود پایان کار[۱۲۱]

و عشق الهی و حقیقی، که توجه به آن جهان و لذت غایی دارد، آتشِ حال و آبِ لطف و راحتِ مستقبل است:

لیک شمع عشق چون آن شمع نیست — روشن اندر روشن اندر روشنیست
او به عکس شمعهای آتشیست — می نماید آتش و جمله خوشیست[۱۲۲]

در عرفان، وقتی صحبت از عشق می شود، البته همین عشق الهی است که آتش

---

۱۱۹) المنهج القوی، ج ۵، ص ۳۵۵ [نقل از احادیث مثنوی، ص ۱۷۰]. **۱۲۰)** مثنوی، دفتر پنجم، ص ۱۵۸. **۱۲۱)** مثنوی، دفتر اول، ص ۱۱۳. **۱۲۲)** همان کتاب، دفتر سوم، ص ۲۲۳.

می نماید و در حقیقت آب است، یا نار می نماید که در حقیقت نور است؛ و برعکس، عشق مادی که نور می نماید و نار است. این آتشِ عشقْ طبع همان آتشی را دارد که موسی در طور سینا دید و خلیل در آن گام نهاد.

این نماید نور و سوزد یار را — وان بصورت نار و گُل زوّار را[۱۲۳]

و همین عشق است که آنچه را در انسان حیوانی است و نفسانی کم کم می کشد و از بین می برد:

صیادان ماهی را یک بار نمی کشند، چنگال در حلقوم چون رفته باشد، پاره‌ای می کشند تا خونش می رود و سست و ضعیف می گردد، بازش رها می کنند، و همچنین باز می کشند تا بکلی ضعیف شود. چنگال عشق چون در کام آدمی افتد حق ــ تعالی ــ او را بتدریج می کَشد که آن قوتها و خونهای باطل که در اوست پاره پاره از او برود که **اِنَّ اللّهَ یَقْبِضُ وَ یَبْسُطُ**.[۱۲۴]

و نفسی که بدین ترتیب در چنگال عشق اسیر می شود البته رام و مطیع می شود و دیگر سرکش و امّاره نمی گردد:

بیمار شود عاشق، اما بنمی میرد — ماه ار چه که لاغر شد استاره نخواهد شد
خاموش کن و چندین غمخواره مشو آخر — آن نفس که عاشق شد، امّاره نخواهد شد. (۲/۴۷)

خلیل و نمرود، که یکی رمز «دل» و دیگری رمز «نفس» است در عالم صغیر، در عالم کبیر نمایندهٔ دو نوع انسان‌اند: انسانی که اسبِ نفس را رام و مطیع اسبِ دل کرده و به مقام فرشتگی رسیده است، و انسانی که اسبِ دل را خوار و زبونِ اسبِ نفس ساخته و به مقام حیوانی سقوط کرده است. به همین سبب در داستان ابراهیم دو شخصیت ابراهیم و نمرود در مقابل هم قرار گرفته‌اند. آنچه از برای نمرود نار و عذاب است برای ابراهیم نور و لطف و رحمت است، و آنچه که نفس از آن گریزان است دل به سوی آن دوان است. نمرود قهر پنهان خدا را در لطف نمی بیند، و خلیل لطف پنهان خدا را در قهر می بیند، و این ناشی از وضع این دو در این جهان است. مولوی، در مثنوی، از راه تمثیلی به این لطف قهرآمیز و قهر لطف‌آمیز اشاره کرده و سرانجامِ انتخاب یکی از آن دو را بازنموده است. درویشی از راه مثال برای درویشی دیگر نقل می کند که: حضرت حق را بدین گونه دیده است که در

۱۲۳) همانجا، دفتر سوم، ص ۲۵۰.
۱۲۴) فیه مافیه، ص ۱۱۶.

دست راستش آتشی عظیم فروزان است و در دست چپش جویی خوش آب همانند کوثر؛ امّا خصلت این آب و آتش به عکس است: هر کس در آتش می رود از آب سر درمی آورد و هر که در آب می رود از آتش، و مردمی که صف صف به سوی آب شتاب می کنند ره به آتش می برند:

بانگ می زد آتش ای گیجان گول — من نیم آتش منم چشمه‌ی قبول
چشم بندی کرده‌اند ای بی نظر — در من آی و هیچ مگریز از شرر
ای خلیل اینجا شرار و دود نیست — جز که سحر و خدعهٔ نمرود نیست
چون خلیل حق اگر فرزانه ای — آتش آب تست و تو پروانه ای
جان پروانه همی دارد ندی — کای دریغا صد هزارم پر بُدی
تا همی سوزید ز آتش بی امان — کوری چشم و دل نامحرمان
بر من آرد رحم جاهل از خری — من برو رحم آرم از بینش دری
خاصه این آتش که جان آبهاست — کار پروانه به عکس کار ماست
او ببیند نور و در ناری رود — دل ببیند نار و در نوری شود
این چنین لعب آمد از رب خلیل — تا ببینی کیست از آل خلیل
آتشی را شکل آبی داده اند — وندر آتش چشمه ای بگشاده اند.[۱۲۵]

خلیل و خلیلیان یا آن خلیل همان کسانی هستند که چون آتش عشق فتنه می انگیزد از آن نمی گریزند، ونمرود و نمرودیان آنان‌اند که از این آتش می گریزند تا به آب راحت و لذّات دنیوی پناه ببرند. آنان بقا را در فنا می جویند و به آتش می زنند و اینان که بقای دنیوی را طالب و قایل اند جویای آب اند.

برآرد عشق یک فتنه که مردم راه کُه گیرد — به شهر اندر کسی ماند که جویای فنا باشد
زند آتش در این بیشه که بگریزند نخجیران — زآتش هر که نگریزد چو ابراهیم ما باشد. (۴/۲۵)

بهاء ولد در معارف، در یک جا «دوستان اینجهانی» را «نخجیران» می نامد:

ودوستان اینجهانی نخجیران اند، وفرزندان چون طیور وسباع اند، هریکی به طرفیت ایستاده اند و کارها و سوداها نیز همچون وحوش ایستاده اند...[۱۲۶]

---

۱۲۵) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۹ - ۳۰.

۱۲۶) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۲۰۶.

درصفحات پیش(← دلارام آزری)، نقل کردیم که سلطان عشق چون دردل فرود آید، جملهٔ صفات ذمیمه را از دل بیرون می کند تا دل بارگاه جمال الهی شود. بنابر این، می توان گفت که عشق در بیشهٔ نفس آدمی آتش می زند تا نخجیرانِ دوستانِ اینجهانی، که برخاسته از میل نفس به علایق جسمانی و مادی‌اند، بگریزند:

ای رستخیز ناگهان وی رحمت بی منتها / ای آتشی افروخته در بیشهٔ اندیشه ها.(۱/٤)

به قول روزبهان بقلی «پیشانی نفس امّاره جز به سنگ عشق نتوان شکافت».[۱۲۷] اما ابراهیم نفس ناطقه یا دل از این آتش نمی گریزد و از آن استقبال می کند، چون کار دل، به قول احمد غزالی، عاشقی است:

هر چیز که هست او را کاری است از اعضای آدمی: دیده را کارْ دیدن است، تا دیدن نبوَد او بی کار بود؛ و گوش را کارْ شنیدن، اگر نبوَد او بی کار بود؛ و همچنین هر عضوی را از اعضا کاری است. کار دل عاشقی است تا آن نبوَد او را هیچ کار نیست و بی کار است، چون عاشقی آمد او را.نیز کار خود فرادید آمد، که دل را برای عشق و عاشقی آفریده‌اند، و هیچ چیز دیگر نداند...[۱۲۸]

سهروردی، در رسالهٔ فی حقیقة العشق، از زبان عشق و بـرمزْ وجود جسمانی انسان را به شهرستان یا عالم صغیری تشبیه کرده است که ربع مسکون آن شامل کوشکی سه طبقه با پنج حجره و بعد پنج دروازه است و بیشه‌ای است؛ و سالکی که بخواهد به عالم فرشتگان، فرشته- عقلها، برسد باید از این جهان کوچک بگذرد و بیرون آید. آنچه او راجع به بیشه با زبان رمز بیان می کند، در واقع، همان قوت شهوت و غضب و قوای نفس نباتی است. عشق، که خود یکی از فرشتگان و ساکنان ولایت جان است، برای زلیخا توضیح می دهد که برای رسیدن به ولایت او چگونه باید از تمام علایق مادی و خواهشهای نفسانی برید و شهوت و غضب را با جهاد با نفس امّاره مطیع و منقاد کرد. این سخن صورتی دیگر از بیان همان حقیقت است که مولوی در ابیات سابق‌الذکر به زبانی دیگر بیان می کند، با این تفاوت که در شعر مولوی عشق که در شهرستان می آید فتنه برمی انگیزد و کسی در شهرستان نمی ماند و گویی مردمِ حواس ظاهر و باطن به کوه پناه می برند و تنها ابراهیمِ دل و جان، که جویای فنا شدن در حبّ الهی است، باقی می ماند، و نخجیرانِ علایق مادی نیز، که همان خواسته های نفس و قوّت شهوت و غضب است، نیز از این بیشهٔ نفس و درون

۱۲۷) عبهر العاشقین، ص ۱۱٤. ۱۲۸) مجموعهٔ آثار فارسی احمد غزالی، سوانح، ص ۲۹۹.

می گریزند. امّا در رسالهٔ سهروردی عشق بـرمز می گوید که سالک، یا همان نفس ناطقهٔ انسانیِ سالک که حقیقت وجود اوست، چگونه باید ترک حواس ظاهر و باطن کند و بر شهوت و غضب غلبه کند تا به ولایت اصلی خود شهرستان جان، برسد. در اینجا نیز باز با همان رمزهای شهرستان، بیشه ومردم وحیوان ــ شیروگراز ــ مواجه می شویم:

...و چون ازین پنج دروازه بیرون جهاند، میان شهرستان برآید و قصد بیشهٔ شهرستان کند. چون آنجا برسد، آتشی بیند افروخته و یکی نشسته و چیزی برآن آتش می پزد، و یکی آتش تیز می کند، و یکی سخت گرفته است تا پخته می شود و... و شیری و گرازی میان بیشه ایستاده است، آن یکی روز و شب به کشتن و دریدن مشغول است و آن دیگر به زاری کردن و خوردن و آشامیدن مشغول. کمند از فتراک بگشاید و در گردن ایشان اندازد و محکم فرو بندد و هم آنجا شان بیندازد.[۱۲۹]

سهروردی، در پایان همین رساله بحثی در بارهٔ عشق دارد و ذکر این نکته که «عشق اگر چه جان را به عالم بقا رساند، تن را به عالم فنا بازآرد»[۱۳۰] وبعد ضمن تأویل دلکشی از آیه های ٦٣ و ٦٤ از سورهٔ بقره، بدن انسان را به شهری تشبیه می کند که حواس، پیشه ورانِ آن شهرند و نفسْ گاوی است در این شهر و عشق ــ که سلطان ازل و ابد شحنگیِ کَوْنَیْن بدو داده است ــ قدم در شهری نمی گذارد مگر که گاو نفس را که دارای دو سُرو، یکی حرص و یکی امل، است برای او قربان کنند.[۱۳۱]

سنائی در مکاتیب خود شعری آورده است که همین مضمون را به ذهن تداعی می کند. بخصوص، کلمات «غوغا» و «شهر» و «پادشاه»، یعنی همان تعبیراتی را که مولوی و سهروردی برای بیان موضوع خود به کار برده‌اند، در این تداعی مؤثرند:

تیرگی شب اگرچه دیر بماند پای ندارد که آفتاب برآید
زحمت غوغا به شهر نیز نبینی چون علم پادشا به شهر درآید.[۱۳۲]

عین القضاة در نامه‌های خود[۱۳۳] و نجم رازی در مرصاد العباد نیز این شعر را شاهد

---

۱۲۹) مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ (رساله فی حقیقة العشق)، ص ۲۸۰.
۱۳۰) همانجا، ص ۲۸۹. ۱۳۱) همانجا، ص ۲۹۰. ۱۳۲) مکاتیب سنائی، ص ٤۹.
۱۳۳) نامه‌های عین القضاة، بخش اول، ص ۳۸۹.

برای مطلبی از همین دست ذکر و در واقع بنوعی این شهر را تفسیر کرده اند که بخصوص، تفسیر نجم رازی به مطلب مورد نظر ما خیلی نزدیکتر است:

> در این وقت، سلطان عشق رایت سلطنت به شهر دل فروفرستد تا بر سر چهار سوی دل و روح و نفس و تن بزنند، و شحنهٔ شوق را بفرماید تا نفس قلّاش صفت را به رسنِ درد بر بندد و کمندطلب و بر گردن او نهد و به سیاستگاه دل آورد و در پایهٔ عَلَم سلطانیِ عشق به تیغ ذکر سرِ هوای او بردارد و به درخت اخلاص فرا کند. دزدانِ شیاطین، که همکاران نفس بودند، بشنوند و سیاست سلطانی ببینند، شهر جسد خالی کنند و از ولایت رخت بیرون برند: زحمت غوغا به شهر... [۱۳۴]

بدین ترتیب، می بینم که حادثهٔ آتش افروختن نمرود و سرد و گلستان شدن آتش بر خلیل، که حادثه‌ای است تاریخی در تاریخ دینی و اتفاق افتاده در عالم کبیر، که ظاهر و معنی حقیقی آن اهل شریعت و مؤمنان را در جهت استواریِ ایمان و اعتقاد به لطف و عنایت خدا در دستگیری دوستان سودمند است، یک بُعد معنوی و باطنی نیز از قِبَل معنی مجازیِ پیدا می کند که بازگوی حادثه‌ای در عالم صغیر در ارتباط میان دل و نفس و شهوت و عشق می باشد، آن سان که صوفیه از آن برداشت می کنند و نیز اهل تأویل، که در این صورت ارباب طریقت را راهنما و راهگشاست. در این بُعد معنوی، داستان ابراهیم دیگر داستانی با شخصیتهای معلوم و تاریخی که در زمان و مکانی معین اتفاق افتاده و گذشته است نیست؛ بلکه داستان زندگی همهٔ افراد انسان است در گذشته و حال و آینده و بر روی این کرهٔ خاکی. تاریخ دینی، بر مبنای این دید و تأویل و براساس این معنی باطنی، بر روی یک خط مستقیم حرکت نمی کند بلکه بر خط منحنی یک دایره سیر می کند و بنابراین، همواره در تکرار و استمرار است. شخصیتهای ابراهیم و نمرود، صورتهای مثالی و رمزیِ دو بُعد الهی و حیوانی انسان‌اند که ممکن است در نامهای دیگری نیز چون آدم و ابلیس،هابیل و قابیل، موسی و فرعون، و محمد(ص) و ابوجهل ممثّل شوند. امّا ممثول همهٔ این مثالها و باطن این ظاهرهای متفاوت، همواره یکی است. تقابل و مبارزهٔ میان این شخصیتها، تقابل و مبارزهٔ میان دو جنبهٔ الهی و حیوانی انسان، مبارزه میان «دل» و «نفس» است؛ و بر حسب اینکه کدام یک از این دو پیروز گردند، انسانها در هر عصر و زمانی به دو گروه تقسیم می شوند: خلیلیان و نمرودیان، هابیلیان و قابیلیان و نظیر آن.

---

۱۳۴) مرصاد العباد، ص ۲۰۶.

کشش و کوشش در عشق

انسان در برزخ میان سعادت و شقاوت ایستاده است. اعلی علیّین او نهایت سیرش در طریق سعادت است و اسفل السافلین او نهایت سیرش در طریق شقاوت. حبّ الهی یا عشق معنوی و حقیقی یاریگر مَرکب دل دربردن انسان به سوی حقیقت و سعادت است. اما سؤال مهمی که در اینجا مطرح می گردد این است که پیدایش این عشق در دل انسان آیا نتیجهٔ کشش حق است یا کوشش بنده؟ در مسئلهٔ عشق الهی آیا شرط اختیار حق است یا اختیار بنده؛ و بنابر این، در گزینش یکی از دو راه سعادت و شقاوت، انسان مختار است یا مجبور؟

احمد غزالی ظاهراً در این مورد شک دارد اما با شواهدی از قرآن کریم احتمال می دهد که عشق ابتدا نتیجهٔ کشش و اختیار خداوند است:

> اما ندانم که عاشق کدام است و معشوق کدام. و این سرّی بزرگ است، زیرا که امکان دارد که اول کشش او بود آنگاه انجامیدن این، و اینجا حقایق به عکس گردد: **وما تشاؤن اِلاّ اَن یَشاءَ اللّهُ**[۱۳۵]. **یُحِبُّهُمْ** پیش از **یُحِبّونَهُ**[۱۳۶] بود بلابُد. سلطان العارفین، ابو یزید ــ قدّس اللّهُ روحَهُ ــ گفت: چندین وقت پنداشتم که من او را می خواهم، خودْ اول او مرا خواسته بود.[۱۳۷]

مولوی نیز این کشش الهی را، که مقدم بر کوشش بنده است، می پذیرد. پیدا شدن مهر حقّ در دل بنده دلیل آن است که حقّ را نیز مهر بنده از پیش بوده است:

چون درین دل برق مهر دوست جست — اندر آن دل دوستی می دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد دو تو — هست حق را بی گمانی مهر تو.[۱۳۸]

این عشق، که دو طرف دارد، نه تنها در میان انسان و خدا بلکه در تمام اجزای جهان جاری است و این حکم خداست که در قضا و قدر رفته است:

حکمت حق در قضا و در قدر — کرد ما را عاشقان همدگر
جمله اجزای جهان زان حکم پیش — جفت جفت و عاشقانِ جفت خویش

---

۱۳۵) انسان ۷٦: ۳۰ وتکویر ۸۱: ۲۹. ۱۳٦) مائده ۵: ٥٤: فَسَوْفَ یَأْتی اللّهُ بِقَومٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبّونَهُ.
۱۳۷) مجموعهٔ آثار فارسی احمد غزالی، صص ۲۷۹ - ۲۸۰. ۱۳۸) مثنوی، دفتر سوم، ص ۲۵۱.

هست هر جزوی ز عالم جفت خواه　　راست همچون کهربا و برگ کاه...[۱۳۹]

اما تقدم کشش الهی در عشق میان انسان و خدا هرگز مولوی را به جبر محض و سلب اختیار از بنده، که نظر اشاعره و اکثر معاصران مولوی و از جمله فخر رازی است، نمی کشاند. پذیرفتن جبر محض و نفی اختیار بنده به عدم مسؤلیت انسان در افعال و تن زدن از سعی و کوشش در راه راست و خیر می انجامد؛ در حالی که مولوی هم قضا را حق می داند و هم کوشش بنده را:

بر قضا کم نه بهانه‌ای جوان　　جُرم خود را چه نهی بر دیگران
بل قضا حقست و جهد بنده حق　　هین مباش اعور چو ابلیس خلق

مولوی در موارد متعدد به استدلالها و استشهادهای جبریان به آیات قرآن و احادیث اشاره و آنها را نفی یا بر حسب ذوق خویش تفسیر و اختیار انسان را ثابت کرده است. اما این اختیار را نیز خدا به انسان داده است. از سخنان مولوی دربارهٔ جبر و اختیار، که دیگران نیز آن را جمع‌آوری کرده و دربارهٔ آن نظر داده‌اند،[۱۴۰] چنین می‌توان دریافت که مولوی قضا و قدر را می پذیرد اما این پذیرفتن بدان معنی نیست که اگر جد و جهد و کوشش هم نکند هر آنچه که باید خواهد شد. مولوی می گوید یکی از دلایل عمده که برای اثبات جبر اقامه می کنند این حدیث است که **ما شاءَ اللّهُ کان ومالم یشأ لَمْ یَکُنْ**. اما این حدیث معنایش این نیست که جد و جهد را کنار بگذاری و در انتظار مشیت خدا بنشینی، بلکه این حدیث خود برای ترغیب به جد و جهد است. درست است که کامیابی و رستگاری به دست خدا و به خواست خداست، اما باید برای به دست آوردن آن زحمت کشید و مستعد شد:

قول بنده‌ایش شاء الله کان　　بهر آن نبود که منبل شو در آن
بهر تحریضست بر اخلاص و جد　　کاندر آن خدمت فزون شو مستعد...

در مورد حدیث معروف **جَفَّ القلمُ بماهو کائنٌ اِلیٰ یوم الدین** نیز همین نظر را دارد و می گوید معنی آن این نیست که اگر تو خوبی هم کنی بدی خواهی دید و بالعکس، اگر قضای تو چنین باشد؛ بلکه معنی حدیث آن است که بر هر چیزی خواص ذاتی نهاده شده است که آن خواص ذاتی قضای الهی است وقابل تغییر نیست. افعال و اعمال بد نتیجهٔ بد به دنبال دارد و افعال و اعمال نیک نتیجهٔ نیک. این خاصیت ذاتی را نمی شود تغییر

---

۱۳۹) مثنوی، دفتر سوم، ص ۲۵۱.

۱٤۰) مولوی نامه، ج ۱، ص ۷۷ و بعد؛ نیز سوانح مولوی رومی، ص ۱۲۵ و بعد.

داد.[۱۴۱] بنابراین، معنی جَفَّ القَلَمُ... آن است که ترا بر کارهای نیک تشویق کند تا حاصل و نتیجهٔ محتوم آن را ببینی:

همچنین تأویل قد جف القلم — بهر تحریضست بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را — لایق آن هست تأثیر و جزا
کژ روی، جف القلم کژ آیدت — راستی آری، سعادت زایدت...
ظلم آری، مُدبری جف القلم — عدل آری، برخوری جف القلم
چون بدزدد، دست شد جف القلم — خورد باده، مست شد جف القلم...
معنی جف القلم کی آن بود — که جفاها با وفا یکسان بود
بل جفا را هم جفا جف القلم — وآن وفا را هم وفا جف القلم[۱۴۲].

وقتی کژ رفتن نتیجه‌اش کژ پیش آمدن و راست آوردن نتیجه‌اش افزونی سعادت است، آیا ما در برگزیدن راه کژ یا راه راست مختاریم یا مجبور؟ مولوی می‌گوید مختاریم؛ و این مختار بودن ما اختیار حق را نفی نمی‌کند، چون مختار بودن جزو ذات انسان است و این را نیز خدا به او عطا کرده است. اما این اختیار، سرانجام، انسان را به جایی میرساند. آیا وضع انسان در آنجا از پیش رفته است و قضای الهی بوده است؟ مولوی می‌گوید:

اختیارش اختیار ما کند — امر شد بر اختیاری مستند
اختیارش اختیارت هست کرد — اختیارش چون سواری زیر گرد
قدرتش براختیارت آنچنان — نفی نکند اختیاری را از آن
خواستش می‌گوی بر وجه کمال — که نباشد نسبت جبرو ضلال

این ابیات را دلیل بر آن می‌دانند که بشر ذاتاً فاعل مختار خلق شده و بنابراین قدرت و اختیار ما جزو ذاتیات ماست که سلب نمی‌شود؛[۱۴۳] بعد از آن هم دنبالهٔ ابیات مولوی را آورده‌اند که:

چونکه گفتی کفر من خواه ویست — خواه خود را نیز هم می‌دان که هست
زانکه بی خواه توخود کفرتونیست — کفر بی خواهش تناقض گفتنیست

و نتیجه‌ای که از این ابیات گرفته‌اند این است که وقتی کفر را به خود هم نسبت

---

۱۴۱) به این معنی در فیه مافیه، (ص ٦٧) نیز اشاره رفته است. ۱۴۲) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۰۰.
۱۴۳) مولوی نامه، ج ۱، ص ۸۸؛ سوانح مولوی رومی، ص ۱۳٤.

داده‌ای این دلیل اختیار توست. این ابیات، اگرچه جواب سؤال ما را نمی دهد، بخوبی نشان می دهد که این اختیار ما نیز در هر صورت ما را به آنجا می رساند که خواست خداست؛ در نتیجه، ما چه راه راست و چه راه کژ بگزینیم به همان جا خواهیم رسید که باید برسیم. آنچه از گفته‌های مولوی می توان دریافت همان نظر عین‌القضاة را تأکید می کند که در ترکیبِ «مسخّر مختار»[۱۴۴] شکل گرفته است. انسان چیزی خواهد شد و به جایی خواهد رسید که حکم و قضای الهی بر آن رفته است. این را نمی تواند عوض کند. اما راهی را که برای فعلیت بخشیدن به قضای رفته طی می کند خود اختیار می کند برای اختیار کردنْ مسخر شده است اما این اختیار در نهایت به تحقق قضای رفته می انجامد. انسان برخلاف موجودات دیگر، مثل نبات و حیوان، ماهیتّش فقط بعد از وجود و فعلیت یافتن است که معلوم می شود. سرنوشت انسان از قبل برای دیگران و خود وی حدس زدنی نیست. قوتهایی که در نبات و حیوان هست و باید به فعل بیاید از پیش معلوم است و می توان آن را حدس زد. این قوتها نه متنوع‌اند و نه در به فعل آوردن آنها نبات و حیوان اختیار انتخاب مسیر دارند. اما در انسانها هم قوتها متنوع‌اند و هم مسیرها مختلف، و هم در انتخاب این مسیرها اختیار وجود دارد. چون سرنوشت و حکم الهی در مورد انسان مکتوم است، باید توکل بر الله کرد و راه راست و پسندیده را انتخاب کرد. این راه خیر و نیکو را پیش گرفتن، به فرض آنکه عاقبت کار ما از رستگاران نباشیم، حداقل این حسن و مزیت را دارد که در مسیر راه به نسیمی از بهشت رستگاری، که ناشی از فعلیت بخشیدن به جنبهٔ الهی انسان است، خرّم شویم. این خود تجربه‌ای است از فرشتگی. بنابر همان تفسیر که مولوی از جفّ‌القلم می کند، اگر ما راه مبارزه با نفس و جنبهٔ حیوانی وجود خویش را در پیش گیریم، ضرورتاً سالک راه حقیقت و گزینندهٔ دل بر نفس و تعالی دهندهٔ جنبهٔ الهی وجود خویش خواهیم بود. این قضای الهی و نتیجهٔ ضروری ناشی از فعل ماست. شرط انباز شدن با ملک باز کردن طفل جان از شیر شیطان است:

طفل جان از شیر شیطان باز کن   بعد از آنش با ملک انباز کن
تا تو تاریک و ملول و تیره‌ای   دان که با دیو لعین همشیره‌ای[۱۴۵]

اگر از پیش رفته است که ما از رستگاران باشیم، این کوشش ماست که آن را به فعلیت خواهد آورد؛ و اگر از رستگاران نیستیم و سرانجام عارفِ و اصل نخواهیم شد، حداقل این جهت کوشش ماست که به سلوک ما جهت می دهد و بویی از وصل را به مشام ما

۱۴۴) نامه‌های عین‌القضاة، ص ۳۳۶ به بعد (نامهٔ چهل و سوم). ۱۴۵) مثنوی، دفتر اوّل، ص ۱۰۱.

خواهد رساند. درست است که «نه هر کس دو ید گور گرفت، اما گور آن گرفت که بدو ید».[۱۴۶] نفس دو یدن و سعی کردن باید اختیار و انتخاب انسان باشد. این دو یدن اگر به مقصد هم نینجامد، احساس ذوق و لذت نزدیک شدن را رفیق راه سالک خواهد کرد. به همان اندازه که شخص لبِ از شیر شیطان می شو ید، از پستانِ دل شیر می مکد. شرّ باید وجود داشته باشد تا در اثر مبارزه با آن و مقاومت در برابر آن، ارزشهای نهفته و بالقوهٔ روح انسان تحقق پیدا کند:

حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد   بر تن ما می نهد ای شیرمرد
خوف و جوع و نقص اموال و بدن   جمله بهر نقد جان ظاهر شدن[۱۴۷]

شستن لب از شیر شیطان نتیجهٔ ضروریش حرکت به سوی کمال انسانی و تحقّق جوهر الهی است. خداوند در انسان جوهر و نیرو یی معنوی برای رسیدن به کمال به ودیعه نهاده است. ارزش این جوهر پنهانی ــ که همان نقد جان است ــ ظاهر نمی شود مگر از طریق مقاومت در برابر بلاها و رو یدادهای دردناک حیات. پس این بلاها و شرها، از این نظرگاه، نه تنها شرّ نیست بلکه خیر شرنماست. اگر این شرها و فتنه ها وجود نداشت، انسان چگونه می توانست اشرف مخلوقات باشد؟ خیر و شر نه برای حیوانات و نه برای فرشتگان مفهومی ندارد، مفهوم آن در ارتباط با انسان ــ که میان حیوان و فرشته است ــ قابل تصور است. پس:

در حقیقت هر عدو داروی تست   کیمیا و نافع و دلجوی تست.[۱۴۸]

و به همین سبب که کمال و تحقق جوهر الهی انسان در گرو مبارزه با شرّاست، خداوند رنج و بلا را بیش از همه بر انبیا نازل می کند: اَشَدُّ النّاسِ بلاءً الانبیاءُ ثُمَّ الصدّیقونَ ثُمَّ الامثل فالامثل.[۱۴۹] و نیز مولوی می گو ید:

نفس مؤمن أشغری آمد یقین   کو به زخم رنج زفتست و سمین
زین سبب بر انبیا رنج و شکست   از همه خلق جهان افزونترست
تا ز جانها جانشان شد زفت‌تر   که ندیدند آن بلا قومْ دگر[۱۵۰]

---

۱٤٦) مرصاد العباد، ص ۲۱۸. ۱٤۷) مثنوی، دفتردوم، ص ٤۱۲. ۱٤۸) همانجا دفتر چهارم، ص ۲۸۳.
۱٤۹) حدیث نبوی: خلاصهٔ شرح تعرف، ص ۵۰۲ [برای مأخذ اصلی آن ـــ همان کتاب، ص ٥٦٤].
۱٥۰) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۲۸۳.

تجربهٔ مقاومت در برابر بلا خود ناشی از کشش عشق آنجهانی است:

لب را زشیر شیطان می کوش تا بشویی   چو شسته شد توانی پستان دلت مکیدن
ای عشق آنجهانی ما را همی کشانی   احسنت ای کشنده شاباش ای کشیدن.(۲۴۵/٤)

اگر انسان به اختیار طریق عشق را برگزینند، چه بسا که به تحقق آن نایل گردد. آنچه شایستهٔ صید است عشق است. اگر چه عشق در دام کسی نمی گنجد، رفتن در پی آن این امید را به رونده می دهد که شاید او خود صید عشق شود.

آنکه ارزد صید را عشقست و بس   لیک او کی گنجد اندر دام کس
تو مگر آیی و صید او شوی   دام بگذاری به دام او روی.[۱۵۱]

نه بی پر و بالِ فضل محبوب دلی از تن پران می شود، و نه بی رسنِ عنایتش کس از چاه بیرون می آید. اما اگر لطف و کرم حق جهان جهان است، صبر و کوشش باید و صاف شدن تا کسی شایستهٔ کرم و فضل محبوب شود:

از سر روزنم سحر گفت به قنجره مهی   هی تو بگو که کیستی، آنک ندادیش رهی
من تلف وصال تو، لیک تو کیستی؟ بگو   گفت که لاابالیی، خیره کشی، شهنشهی
بی پروبال فضل من برنپرد زتن دلی   بی رسن عنایتم برنشود کس ازچهی...
هست مرا به هر زمان لطف و کرم جهان جهان   لیک بکوش وصبر کن، صاف شوی وانگهی ... (۱۲۷/۷)

ابیات آخر دفتر سوّم مثنوی همه از کوشش و امید سخن می گوید و اینکه فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ. (زلزال ۹۹:۷)

سایهٔ حق بر سر بنده بود   عاقبت جوینده یابنده بود
گفت پیغمبر که چون کوبی دری   عاقبت زان در برون آید سری
چون نشینی بر سر کوی کسی   عاقبت بینی تو هم روی کسی
چون زچاهی می کنی هر روز خاک   عاقبت اندر رسی در آب پاک...[۱۵۲]

پشه، کرکس، مرغان خلیل

چنانکه دربخش اول نمونه های تلمیح را درمورد سه عنوان فوق ذکر کردیم، مولوی در کلیات شمس اشاره های معددوی به پشه و کرکس و مرغان خلیل دارد که اغلب هم این اشاره ها درساختن صور

۱۵۱) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۷.
۱۵۲) مثنوی، دفتر سوم، صص ۲۷۳ - ۲۷٤.

خیال به کار رفته است و معنی پیچیده و مبهم رمزی که محتاج تفسیر باشد ندارد. پشه معمولاً مظهر موجودی ضعیف و ناچیز و حقیر است؛ امّا این موجود، که ظاهری چنین نزار و حقیر دارد، وقتی که خداوند اراده کند قادر است سبب مرگ قدرتمند و زورگو یی بزرگ چون نمرود شود.

آری چو در رسد مدد نصرت خدا / نمرود را برآید از پشه ای دمار. (۳/۲٤)

صوفی در حالت رجا و بسط، علی رغم ظاهر ضعیف و نزار خود، قدرت و نیرو یی معنوی پیدا می کند که در او احساس قدرت به انجام دادن کارهای بزرگ و احساس شادمانی و نشاط فوق العاده پدید می آید. در این حال است که او می تواند با پشهٔ نمرود مقایسه گردد:

بیا کامروز شه را ما شکاریم	سر خویش و سر عالم نداریم
بیا کامروز چون موسی عمران	بمردی گرد از دریا برآریم...
بهمت خون نمرودان بریزیم	تو این منگر که چون پشه نزاریم
برافزاییم بر شیران و پیلان	اگر چه در کف آن شیر زاریم. (۳/۲۵۵)

مولوی در فیه ما فیه، ضمن بحثی در بارهٔ «مثال و مثل» و اینکه «جمله نامعقولات به مثال معقول و محسوس گردد»[۱۵۳] و مثال به مثل نماند، در مورد بسط می گوید:

و مثال بمثل نماند، همچنانکه عارف گشاد و خوشی و بسط را نام بهار کرده است و قبض و غم را خزان می گوید؛ چه ماند خوشی به بهار یا غم به خزان از روی صورت؟ الاّ این مثال است که بی این، عقل آن معنی را تصور و ادراک نتواند کرد.[۱۵۴]

روزبهان در عبهر العاشقین نیز، وقتی حالت رجا را شرح می دهد، با عباراتی که بوی بهار و گل و بلبل از آن می تراود به توصیف این حالت می پردازد:

... چون ربیع رجا درآید، شتاء خوف بگریزد، شمس عشق در برج حمل دل رسد، جهان عقل و عِلم پر شکوفه های نوروز رجا شود، بلبلانِ زبان بریده به مقراض خوف بر اغصان گلِ اُنس زمزمهٔ توحید زنند، هوا جان از تأثیر رجا مطیّب شود، کاروانیان خلیقت در بیابان حقیقت سفر کنند. روح در ریاض دل بر تخت مملکتِ عقل نشیند...[۱۵۵]

و این عبارات شادی انگیز و فرحبخش ادامه پیدا می کند تا آنجا که می گوید:

رجا منزلی است که در آن عاشقان را جرأت پیدا آید. در هوای قرب ورقّای روح به جناح

---

۱۵۳ و ۱۵٤) فیه ما فیه، صص ۱٦٦ و ۱٦۷.
۱۵۵) عبهر العاشقین، صص ۱۱۱ - ۱۱۲.

عشق و قوّت شوق طیران بیش کند، زیرا که در مرغزار رجا رخشِ عشق شهیتر است، از آن قوّتِ سیرش بیشتر است.[156]

بسیاری از غزلهای مولوی در واقع بیانگر همین حالت رجا یا، در مقابل آن، حالت خوف است، که در حالت اول کلام او مملّو از شور و شادی و توصیف سرمستی و امید و زیباییهای بهار و گل و سبزه است، و در حالت دوّم کلام او غمناک و خالی از عناصر زیبای طبیعت و شادمانیِ ناشی از امید به وصل و دیار محبوب است. و در همان حالت رجاست که وقتی به پشهٔ ضعیف و لاغر اشاره می شود، به نیرو و قدرت و همت نمرود کُشیِ او نیز اشاره می رود، که در اینجا نمرود می تواند رمز نفس پرستان، نفس، زمستان، فراق، اندوه، قبض و همهٔ مفاهیمی که بار عاطفی یکسان با آنها دارند بگردد، و پشه رمزِ مفاهیم ضدّ آن با توجه به ظاهر لاغر و نزار آن:

چو یقین شدست دل را که تو جان جان جانی ‌ ‌ ‌ بگشا در عنایت، که ستون صد جهانی
چو فراق گشت سرکش، بزنی تو گردنش خوش ‌ ‌ ‌ به قصاص عاشقانت که تو صارم زمانی
چو وصال گشت لاغر تو بپرورش به ساغر ‌ ‌ ‌ همه چیز را به پیشت خورشیست رایگانی
به حمل رسید آخر به سعادت آفتابت ‌ ‌ ‌ که جهان پیر یابد ز تو تابش جوانی
چه سماعهاست در جان، چه قرابه های ریزان ‌ ‌ ‌ که به گوش می رسد زان دف و بربط و اغانی
چه پرست این گلستان، ز دم هزار دستان ‌ ‌ ‌ که زهای و هوی مستان تو می از قدح ندانی
همه شاخه ها شکفته ملکان قدح گرفته ‌ ‌ ‌ همگان ز خویش رفته به شراب آسمانی
پشه نیز باده خورده، سر و ریش یاوه کرده ‌ ‌ ‌ نمرود را به دشنه ز وجود کرده فانی
چو به پشه این رساند، تو بگو به پیل چه دهد ‌ ‌ ‌ چه کنم؟ به شرح نایدمی جام لامکانی ...
(۶/۱۴۲)

کرکس، که نمرود به آن به سوی آسمان پرواز می کند، در کلیات شمس در یک مورد آمده است که به آن اشاره کرده ایم:

گر نمرود برپرد فوق به پرّ کرکسان ‌ ‌ ‌ زود فتد که نیستش قوت پرّ جعفری (۷/۱۲۶)

که در این بیت، چنانکه پیداست، «کرکس» می تواند مظهر هر کس یا وسیله ای باشد که مناسب و لایق کمک گرفتن در راه رسیدن به هدف نیست. کرکس را مولوی در مثنوی مقابل پیر، عقل ابدالان، ابراهیم، بازِ سلطان گذاشته است. آن کس که خواهان سیر به سوی الله است باید از اینها یاری بگیرد نه از ناقصان یا عقل جزوی و کرکس.

---

۱۵۶) همان کتاب، صص ۱۱۲ - ۱۱۳.

پر باشد نردبان آسمان / تیر پرّان از که گردد از کمان
نه ز ابراهیم نمرود گران / کرد با کرکس سفر بر آسمان
از هوا شد سوی بالا او بسی / لیک بر گردون نپرّد کرکسی
گفتش ابراهیم ای مرد سفر / کرکست من باشم اینت خوبتر
چون ز من سازی به بالا نردبان / بی پریدن بر روی بر آسمان
خیز ای نمرود پرجوی از کسان / نردبانی نایدت زین کرکسان
عقل جزوی کرکس آمد ای مقل / پرّ او با جیفه خواری متّصل
عقل ابدالان چو پرّ جبرئیل / می پرد تا ظلّ سدره میل میل
بازِ سلطانم کشم نیکوپیم / فارغ از مردارم و کرکس نیم
ترکِ کرکس کن که من باشم کست / یک پر من بهتر از صد کرکست.[۱۵۷]

نجم الدّین رازی از کرکس و بالا رفتن نمرود به توسط کرکسان تأویلی دیگر کرده است که قبلاً به آن اشاره کردیم.[۱۵۸]

مرغانی که خلیل به فرمان خداوند می کُشد و سپس زنده می شوند، در کلیّات شمس به صورت رمز به کار نرفته است امّا، در مثنوی، این چهار مرغ به عنوان چهار صفت ناشایست انسانی تفسیر شده است که سالک باید آنها را در خویشتن بکُشد. این چهار مرغ، همان طور که در قصص الانبیاء نیز ذکر شده است (← بخش اول، مرغان خلیل)، بط و طاووس و زاغ و خروس است.

بطّ و طاووست و زاغست و خروس / این مثال چار خلق اندر نفوس
بطّ حرصست و خروس آن شهوتست / جاه چون طاووس و زاغ اُمنیّتست.[۱۵۹]

مولوی در بارهٔ هریک از این مرغها و خلق و خویی که این مرغها مظاهر آنند در دفتر پنجم بتفصیل توضیح می دهد.[۱۶۰] قبل از مولوی، پدرش بهاء ولد نیز، در معارف، این چهار مرغ را مظاهر چهار خویِ ناپسند دانسته که کشتن آنها زنده کردن جان است:

قفص قالبِ هیچکس خالی نیست از این چهار مرغ. هر شب هر چهار را می کشند و در هم می آمیزند و به وقت صبح همه را زنده می کنند و بدین قفص باز می فرستند. یکی، بط حرص مکتسب است که مقصود او جمع مالی باشد که همچون خریطی بربطّ نیاز

۱۵۷) مثنوی، دفتر ششم، صص ۵۱۰ - ۵۱۱.
۱۵۸) مرصاد العباد، ص ۱۸۴.
۱۵۹) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۵.
۱۶۰) همانجا، صص ۵، ۲۷، ۵۰، ۶۰.

می زند؛ ودوم، خروس شهوت است که خروش وفغان او به ایوان می رسد؛ سیوم، زینت وآرایش طاوسِ رنگ برنگ سالوس است که می خواهد هرساعتی مشاطگی کند؛ چهارم، عمرطلبی، چون زاغ که کاغ کاغ او دشت وصحرا پر کرده است، **رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ** (بقره ۲: ۲۶۰)، یعنی او خواست تا مرده را زنده کند، تو دربند آن شده ای تا زنده را مرده کنی.[۱۶۱]

درکشف الاسرارمیبدی، ضمن تفسیرعرفانی، آیات مربوط به کشتن چهارمرغ، آمده است:

ای ابراهیم، اکنون زندگی درمردن است وبقا درفنا شوچهارمرغ را بکش ازروی ظاهر، چنانکه فرمودیم، تعظیم فرمان ما را واظهاربندگی خویش را، وازروی باطن هم درنهاد خود این فرمان به جای آر، طاوس زینت را سربرداروبا نعیم دنیا وزینت دنیا آرام مگیر... غراب حرص را بکش، نیزحریص مباش برآنچه نماندوزودبه سرآید... خروهِ شهوت را بازشکن، هیچ شهوت به دل خود راه مده که ازما باز مانی... کرکسِ امل را بکش: امل را درازمکن؛ ودل برحیات لعب ولهومنه تا به حیات طیبه رسی. ای ابراهیم، حیات طیّبه آن زندگیِ دل است وطمانینهٔ سِرّکه تومی خواهی.[۱۶۲]

خورشید وماه وستاره

این سه، که ضمن داستان ابراهیم به آنها اشارت رفته است، صفت اصلی وغالبشان افول کردن است. درکلیات شمس، آنها رمزتعلقات دنیوی اند ونیزهرچیزی که ناقص است وبنابراین شایستهٔ دلبستگی نیست. حضرت ابراهیم(ع)، بعد ازاینکه می بیند این سه افول می کنند، می گوید: **لا أُحِبُّ الآفِلِينَ**. (انعام ۶: ۷۶) محبوب ومعشوق حقیقی آن است که جاودانه وفنانا پذیر باشد، وچنین نام شایستهٔ حقّ است که کامل وازلی وابدیّ است، نه افول می کندونه کاهش و نقصان می پذیرد، واوست که خورشید کامل است:

بگذرازخورشید وزمه چون خلیل / ورنه درخورشید کامل کی رسی. (۶/۱۶۹)

مولوی درمثنوی نیزبه این مضمون اشارت دارد:

آنکه یک دم کم، دمی کامل بود   نیست معبود خلیل آفل بود
وآنکه آفِل باشد وگه آن واین   نیست دلبر لااُحِبُّ الآفِلین.[۱۶۳]

---

۱۶۱) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۲۲۱.
۱۶۲) کشف الاسرار، ج ۱، ص ۷۱۸.
۱۶۳) مثنوی، دفتر سوم، ص ۸۱.

پس آن کس که از آل خلیل است و سالک راه حق، به تعلقات دنیوی، که ناقص و زوال پذیرند، دل نمی بندد و آنها چون خار در چشم او یند:

او آل خلیل است به آفل نکند میل / چون خار بود آفل او را به بصر بر.[۱۶۴] (۲/۲۷۸)

جان ابراهیم در پرتو نور ایمان، در نار، فردوس و قصور می بیند و پایه پایه از مراتب دلبستگیهای این جهان می گذرد. غلط اندازیِ این جهان آن را که دل از شهوت بریده است، بندِ پای و مانع عروج به سوی حق نمی گردد.

جان ابراهیم باید تا به نور / بیند اندر نار فردوس و قصور
پایه پایه بر رود بر ماه و خور / تا نماند همچو حلقه بندِ در
چون خلیل از آسمان هفتمین / بگذرد که لااُحِبُّ الآفِلین
این جهان تن غلط انداز شد / جز مر آن را کوز شهوت باز شد.[۱۶۵]

---

۱٦٤) عطار نیز سفارش می کند از بتهای دلبستگی و تعلقات دنیوی باید دل برکند و به آنکه غیر آفل است روی نمود:

برو از روی بتها دیده بردار / سر بت را فرو گردان نگوسار
چو ابراهیم بتها بر زمین زن / نفس از لا احب الآفلین زن
(اسرارنامه، ص ۱۰۹)

۱٦۵) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۳۲.

۳. ادریس (ع)

الف) داستان ادریس (ع)

نام ادریس در تورات نیامده است. در قرآن کریم دو بار به نام ادریس اشاره رفته است: در سورهٔ مریم ۱۹، آیهٔ ۵٦ و در سورهٔ انبیاء ۲۱، آیهٔ ۸۵. در سورهٔ انبیاء نام ادریس تنها در میان پیامبران دیگر ذکر شده است؛ اما در سورهٔ مریم، ضمن ذکر صفت صدیق برای ادریس پیامبر، اشاره شده است که خداوند او را به مکان بلند برده است: **وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَبِيّاً * وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً**، و یاد کن ــ یا محمد ــ اندر قرآن خبر ادریس، که او بود مصدّق در عبادت خدای و خبر کننده از قرآن، و برداشتیم او را به جایگاهی برتر از همه جایگاهها.[1]

ادریس را نویسندگان اسلامی اغلب با اخنوخ یا خنوخ، که نام وی در تورات آمده است، یکی دانسته اند و آن دو را نیز همان هرمس یونانی می دانند. در تورات در بارهٔ خنوخ آمده است:

> و همهٔ ایّام خنوخ سیصد و شصت و پنجسال بود و خنوخ با خدا راه می رفت و نایاب شد زیرا خدا او را برگرفت.[2]

«بیشتر نویسندگان عرب، لفظ ادریس را از مادهٔ «درس» دانسته اند و معتقدند که به واسطهٔ کثرت علم، نام ادریس به وی داده شده است.»[3] این کثرت علم ادریس و بخصوص رابطهٔ او با علم نجوم ــ که بعد ذکر می کنیم ــ او را با هرمس، حکیم یونانی، هم هویت کرده

---

۱) ترجمهٔ آیه های ٥٦ و ٥٧ از سورهٔ مریم به نقل از ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٤، ص ۹٦۳.

۲) **عهد عتیق**، سفر پیدایش، ٥: ۲٤، ۲٥؛ و نیز ← **تاریخ یعقوبی**، صص ۱۰، ۱۱، ۱۸۰.

۳) **اعلام قرآن**، صص ۹۹ - ۱۰۰.

است؛ زیرا هرمس، که در عین حال نام یکی از خدایان مصری است، به وجود آورندهٔ خط و صرف و نحو و علوم است. و ابومعشر می نویسد:

هرامسه بسیار بودند لیک افضل و اعم آنها سه نفرند: اوّل، هرمس اوّل که قبل از طوفان بوده و نبیرهٔ کیومرث است؛ به عبری او را «اخنوخ» گویند و به عربی ادریس نامند. این هرمس اول کسی است که از موجودات علوی سخن گفته و از حرکات کواکب و سیر آن‌ها خبر داده و برای عبادت پروردگار هیاکل بنا نموده... و اوّل کسی است که اختراع کتب کرده و خیاطت را به مردم آموخته است. می گویند سی صحیفه بر او نازل شده است[۴].

آنچه ادریس در ادبیات فارسی به آن مشهور است علم و حکمت، به بهشت رفتن وی قبل از مرگ؛ به عبارت دیگر، به آسمان رفتن قبل از مرگ است، که بعد از ذکر ابیات مولوی به این موضوع اشاره می کنیم:

هرآن کسی که چوادریس مردوبازآمد/ مدرّس ملکوتست وبرغیوب خفیست. (۱/۲۸۶)
گرروی برآسمان هفتمین ادریس وار/ عشق جانان سخت نیکونردبانست ای پسر. (۳/۱)

هر چند به تلبیسم در صورت قسّیسم / لوردل ادریسم آهسته که سر مستم. (۳/۲۱۱)
چه شکر داد عجب یوسف خوبی به لبان / که شد ادریسش قیماز و سلیمان بلبان. (۴/۲۲۲)
ادریس شد از درسش هر جا که بد ابلیسی / در صحبت آن کافر شب گشته چو کافوری. (۵/۲۹۳)

طبری می نویسد:

هیچ پیامبر نبود بدان روزگار که خدای را عبادت کردی چنانکه ادریس، که چندان عبادت کرد که فریشتگان آسمان را بر وی رحمت آمد، و ملک الموت را رغبت اوفتاد تا با وی دوستی گرفت. و سوی وی همی آمدی و وی را همی گفتی که باید که حاجت از من خواهی تا ترا آن حاجت روا کنم. ادریس ــ علیه السلام ــ گفت: باید که مرا با خویشتن به آسمان بری، ببرد. و ادریس هر چه اندر آسمان ستارگان بود، رونده و ایستاده، بدانست؛ و به زمین باز آمد؛ و این نجوم حق بیاموخت بهری را ازمردمان، وخلق ازوی بنوشتند. چون طوفان نوح آمد، نجوم که ازادریس آموخته بودند همه غرق شد، وآن کتبهای حقّ ازدست مردمان برفت، و اکنون آن که به دست مردمان مانده است هیچ راست نیست مگراندک.

---

۴) همان کتاب، ذیل ادریس.

پس چو یکچند برآمد، ادریس حاجت خواست از ملک‌الموت که باید که بهشت و دوزخ مرا بنمایی. عزرایـل گفت: من بی امر خدای نتوانم کرد. پس چون عزرایـل از خدای ــ عزّ و جلّ ــ اندر خواست، خدای ــ عزّ و جلّ ــ فرمان داد که دوزخ و بهشت هر دو بدو بنماید. ملک الموت مر ادریس را به آسمان برد و اول سوی دوزخ بردش و دوزخ بنمود. پس به بهشت بردش وعزرایل با وی به بهشت اندر شد، و ادریس همی رفت تا به میان بهشت، و آنجا بنشست؛ و هر چند گفت او را عزرائیل که برخیز و باز بیرون رو، گفت: هرگز هیچ خلق را دیدی که او بهشت آمد و آنگاه باز بیرون رفت؛ او وعدهٔ بهشت جاو یدان است. و بیرون نرفت. و رضوان آگه شد و اندر آمد و خواست که او را بیرون کند. پس آواز آمد از آسمان که دست از و باز دارید. و ادریس به بهشت اندر بماند و هنوز بدان جای اندر است.[5]

در ادبیات فارسی ادریس کسی است که پیش از مرگ مرده است. در باره او آمده است که:

سیصد و شصت و پنج سال در زمین زیست؛ وتقوی و پارسایی او تا جایی بود که فرشتگان او را ستوده‌اند و ملک‌الموت به اذن خداوند در صورت انسانی خدمت ادریس شرفیاب شد، و ادریس که صائم‌الدهر بود، هنگام افطار، تا سه روز ملک‌الموت را به خوان خود دعوت کرد. ملک‌الموت امتناع ورزید. و چون ادریس ملک‌الموت را شناخت از او خواست که روح او را قبض کند و پس از یک ساعت به بدن او باز گرداند. ملک‌الموت این کار را در هنگام غروب آفتاب انجام داد... بعضی گفته‌اند که وی را به آسمان بالا بردند؛ ولی چون از علایق دنیوی یک سوزن و کمی نخ همراه داشت، نتوانست از آسمان چهارم فراتر رود.[6]

در مورد مصراع: گر روی بر آسمان هفتمین ادریس‌وار، مولوی در مثنوی نیز به این آسمان هفتمین، که به نام سیارهٔ زحل است، اشاره می کند:

بود جنسیت در ادریس از نجوم هشت سال او با زحل بُد در قدوم.[7]

۵) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٤، صص ۹٤۹ - ۹۵۱.

٦) اعلام قرآن، ص ۱۰۱. و نیز کشف الاسرار میبدی ج ٦ ص ۵٦.

۷) مثنوی، دفتر ششم، ص ٤٤۳.

ب) تفسیر داستان ادریس

ادریس پیامبر، چنانکه اشاره کردیم، دارای صفات ویژه‌ای است که مهمترین آنها کثرت علم و حکمت، و پیش از آن، کثرت عبادت و شکرگزاری به درگاه حقّ است؛ و از همین روی است که به آسمان برده می شود و احوال ستارگان را می آموزد و پیش از مرگ، بهشت و دوزخ را دیدار می کند. در رسالهٔ قشیریه آمده است:

و چنین گویند که چون ادریس را ـ علیه السلام ـ مژده دادند به آمرزش، زندگانی خواست از خدای. با وی گفتند اندر این معنی، گفت: زندگانی خواستم تا وی را شکر کنم، که پیش از این عملی که می کردم از بهر آمرزش می کردم. فریشته پر باز کرد و وی را بر گرفت و به آسمان برد.[۸]

صوفیه ادریس را نمونه و شاهد سالکی می بینند که با قطع تعلّق از لذّات دنیوی و دست کشیدن از امیال و آرزوهای این جهانی، پیش از مرگ به مرگ اختیاری مرده است و در نتیجه توانسته است قبل از مرگ به جهان دیگر رود و به درک عوالم روحانی نائل گردد:

نه چو ادریس پوستین افکند / درِ فردوس را ندید به بند.[۹]

و این بیت مشهور سنائی در بسیاری از کتب صوفیه نیز به عنوان شاهد نقل شده است که:

بمیرای دوست پیش ازمرگ اگرمی زندگی خواهی   که ادریس ازچنین مردن بهشتی گشت پیش ازما

مولوی در تفسیر حدیثِ مُوتُوا قبلَ اَنْ تَموتوا، به همین معنی درمثنوی اشاره کرده است:

جان بسی کندی و اندر پرده‌ای   زانکه مردن اصل بُد ناورده‌ای
تا نمیری نیست جان کندن تمام   بی کمال نردبان نایی به بام...[۱۰]

مولوی، در مثنوی، همچنین به داستان بالا رفتن ادریس و آشنایی وی به احوالِ ستارگان و برگشتن و تدریس نجوم اشارت کرده است:

بود جنسیت در ادریس از نجوم   هشت سال او باز حل بُد در قدوم

---

۸) ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۲٦٦.
۹) حدیقة الحقیقه، ص ۷۹.
۱۰) مثنوی، دفتر ششم، ص ۳۱٤ و بعد.

در مشارق در مغارب یار او — هم حدیث و محرم اسرار او
بعد غیبت چونکه آورد او قدوم — در زمین می گفت او درس نجوم
پیش او استارگان خوش صف زده — اختران در درس او حاضر شده
آنچنانکه خلق آواز نجوم — می شنیدند از خصوص و از عموم
جذب جنسیت کشیده تا زمین — اختران را پیش او کرده مُبین.[11]

در کلیّات شمس، ادریس را به صورت رمز به کار نبرده است؛ بلکه با تکیه بر خصوصیات و صفات غالبِ وی، چون: مردن پیش از مرگ، به آسمان رفتن و کثرت دانش، تصویرهایی از نوع تشبیه و اغراق، در زمینهٔ فنای عارفانه و وصف محبوب یا پیر ساخته است.

۱۱) همان کتاب، دفتر ششم، ص ۲۴۲ و بعد.

۴. ایوب (ع)

الف) داستان ایوّب(ع)

در تورات، ایوب در شمار پیامبران به حساب نیامده است. در کتاب ایوب در تورات آمده است:

> در زمینِ عوُص مردی بود که اَیُّوب نام داشت و آن مرد کامل و راست و خدا ترس بود و از بدی اجتناب می نمود.[1]

بنابر آنچه در کتاب ایوب آمده است، وی مردی بسیار ثروتمند بود و در عین حال شاکر و درستکار. شیطان بر او رشک می برد. و در پیش خداوند درستکاری و پرهیزگاری وی را ناشی از ثروت و آسایش او می داند. خداوند برای اثبات راستی و درستی ایوب، شیطان را بر اموال وی مسلط می کند. شیطان اموال او را به باد می دهد و او را دچار محنت و بدبختی می سازد؛ اما ایوب همچنان سپاسگزار است. شیطان بار دیگر از خدا می خواهد تا وی را بر تن ایوب مسلط کند. خداوند خواستهٔ او را اجابت می کند.

> پس شیطان از حضور خداوند بیرون رفته ایوب را از کف پا تا کلّه اش به دملهای سخت مبتلا ساخت. و او سفالی گرفت تا خود را به آن بخراشد. و در میان خاکستر نشسته بود. و زنش او را گفت آیا تا به حال کاملیت خود را نگاه می داری خدا را ترک کن و بمیر. او وی را گفت: مثل یکی از زنان ابله سخن می گویی، آیا نیکوئی را از خدا بیابیم و بدی را نیابیم. در این همه ایوب به لبهای خود گناه نکرد.[2]

ایوب بر تمام بلاها صبر می کند و از طریق حق منحرف نمی شود. عاقبت خداوند

---

۱) عهد عتیق، کتاب ایوب، ۱: ۱ و ۲.

۲) همان کتاب، ۲: ۷ - ۱۰.

آنچه از نعمتها را که از کف ایوب رفته است به او باز می گرداند و هفت پسر نیرومند و سه دختر زیبا نیز به او عطا می کند.

در قرآن کریم، نساء ٤: ١٦٣ و انعام، ٦: ٨٤ به ذکر نام ایوب در ردیف پیغمبران اکتفا شده است. آیه های ٨٣ و ٨٤ از سورهٔ انبیاء راجع به ایوب اند و مفاد آنها چنین است:

> ایوب را به یادآور هنگامی که پروردگار خود را ندا کرد و گفت: پروردگارا مرا ضرّ و بدبختی فراگرفته است و تو از همهٔ مهربانها، مهربانتری. ما او را اجابت کردیم و خانوادهٔ او و مانند آنان را به او دادیم و وی را از اندوه بزرگ نجات بخشیدیم.

یک قسمت از اشارت مولوی در دیوان شمس به همین محنتها و مصیبتهای ایوب و صبر او بر این سختیها اختصاص دارد.

محنت و بلا و صبر ایوب:

محنت ایوب را فاقهٔ یعقوب را / چارهٔ دیگر نبود رحمت رحمان رسید.(۲/۱۹۹)
کز ملکت سیر شد سلیمان / و ایّوب نگشت از بلا سیر.(۲/۲۹۱)
چنان حلمی و تمکینی چنان صبر خداوندی / که اندر صبر، ایوبش نتاند بود یارای دل.(۳/۱٤۹)
توگویی کاین بدین خوبی زهی صبروی ایّوبی / وزین غین اندر آشوبی که این کاریست بی طایل.(۳/۱۵۰)
جان همچوایوب نبی، در ذوق آن لطف کردم / با قالب پر کرم خود اندر بلا پا کوفته.(۵/۱۰۱)
ترا هر گوشه ایّوبی به هر اطراف یعقوبی / شکسته عشق درهاشان قماش از خانه دزدیده.(۵/۱۱٤)
زعشق اودوصد لیلی چومجنون بند می درّد / کزین آتش ز بون آید صبوریهای ایّوبی.(۵/۲٤۰)
داود را فریبی در دام ملک و دولت / و ایّوب را دگرگون اندر بلا فریبی.(٦/۱۹۹)

از رنج و عذابهای ایوب و صبر او بر آنها در قصص و تفاسیر بتفصیل یاد شده است. در قصص الانبیاء آمده است:

> اول محنت و بلا بر مالَش بود، پس بر فرزندانش، پس بر تنش. و او را چهل رمه گوسفند بود، و هر رمه هزار گوسفند؛ و چراگاهی، چندین فرسنگ، ملک او بود؛ حق ــ تعالی ــ سیلی بفرستاد تا گوسفندانش را در چرا هلاک کرد. شبانان بیامدند اندوهگین، و ایوب در محراب نشسته بود، و گفتند گوسفندان همه هلاک شدند. ایوب گفت: چه کنم؟ اگر در شما خیری بودی با ایشان شدیدی. او داده

بود؛ اگر باید، دیگر بدهد. هفت روز دیگر برآمد، گاوان در مرغزار چرا می کردند، آتش بیامد و همه را بسوخت؛ و بعضی به دود هلاک شدند. گاو بانان درآمدند. و او در محراب نشسته بود، گفتند: همهٔ گاوان هلاک شدند. گفت: چه کنم؟ و همان جواب داد و روی به عبادت آورد.[۳]

به همین ترتیب انبارها، گله های اسب و سرایش با آنچه در اوست از بین می رود و زر و سیمش تبدیل به سنگ می گردد. هفته‌ای بعد دیوار خانه بر سر چهار پسر و سه دخترش می ریزد و هلاک می شوند. هفته‌ای بعد، در محراب، ناگاه او را درد پای می گیرد و پایش آماس می کند و ریش می گردد؛ و او همچنان به عبادت می پردازد. کم کم از انگشت پای تا فرق سرش ریش می شود، چنانکه هشت ماه بر یک جای می ماند و برخاستن نمی تواند و خفته و نشسته عبادت و تسبیح می کند...

و در مدت محنت وی دو روایت است: بعضی گویند هفت سال و و هفت ماه بود، و به خبری آمده است از رسول ـ علیه السلام ـ که محنت ایوب هژده سال بود... چون روزگار برآمد کرم در هفت اندام او افتاد. و بوی گرفت، چنانکه مردمان دیه گرد آمدند... و از دیه بیرونش کردند...[۴]

سر انجام محنت ایوب به پایان می رسد و مورد لطف و بخشایش الهی قرار می گیرد. چگونگی لطف خداوند به او و سر آمدن محنت ایوب دوّمین نکته‌ای است که در اشعار مولوی بدان اشاره رفته است.

سر آمدن محنت و چشمهٔ ایوبی

آن میوهٔ یعقوبی وان چشمهٔ ایوبی / از منظرهٔ پیدا شد، هنگام نظر آمد.(۲/۴۷)
همخرقهٔ ایوبی، زان پای همی کوبی / هر کو شنود «ارکض» او پای وفا کوبد.(۲/۵۳)
باز درآمد طبیب از در ایّوب خویش / یوسف کنعان رسید جانب یعقوب خویش.(۳/۱۱۴)
ایّوب را آمد نظر، یعقوب را آمد پسر / خورشید شد جفت قمر، در مجلس آعشرت گزین.(۴/۱۰۲)
حرز دل یعقوبم، سر چشمهٔ ایّوبم / هم چستم و هم خوبم، هم خسرو و هم شیرین.(۴/۱۴۷)
نمی بینی تو این زمزم؟ فروترمی روی هردم؟ / اگر ایوبی ومحرم به زیرپای جودارو.(۵/۲۹)

---

۳ و ۴) قصص الانبیاء، ۲۵۵ - ۲۵۷. در بارهٔ محنتها و داستانهای ایوب، همچنین برای تفصیل ← کشف الاسرار میبدی، ج ۶، ص ۲۸۴ و بعد.

گه دور بگردانی گاهی شکر افشانی / گه غوطه خوری عریان در چشمهٔ ایو بی.(۵/۲۸۳)
رنجورانند همچو ایّوب / دریافته صحت و دوانی.(۶/۸۹)
بیا بیا که جمال و جلال می بخشی / بیا بیا که دوای هزار ایو بی.(۶/۲۶۲)

در سورهٔ ص آیات چهل تا چهل سه، کمی مفصلتر از ایّوب یاد شده است:

ایوب با پروردگار خود مناجات کرد و گفت: شیطان مرا با رنج و عذاب مسّ کرده است. خداوند فرمود: پای برزمین بکوب اینک آبی برای شستشو و نوشیدن خواهی داشت از رحمت خود. خانوادهٔ او را به او بخشیدیم تا تذکّری برای خردمندان باشد. ای ایّوب، دسته‌ای چوب بگیر و با آن بزن و سوگند خویش را مشکن. آری ما ایّوب را شکیبا یافتیم، او بندهٔ نیک ما و بازگشت کننده به سوی ما بود.

در اشاره به آیهٔ **اُرْكُضْ بِرِجْلِكَ هٰذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ و شرابٌ.**[۵] که مربوط به پای کوبیدن و پیدا شدن چشمهٔ آب و سر آمدن محنتهای ایوب است، در **قصص الانبیاء** آمده است:

... جبریل آمد ــ علیه السلام ــ و گفت: یا ایّوب، برخیز که خدای ــ تعالی ــ بر تو رحمت کرد و ترا راحت و فرج داد. ایّوب گفت: چون برخیزم بدین حال که منم. جبریــل دستش بگرفت و برخیزانید، گفت: یا ایّوب، پای بر زمین زن. ایوب ــ علیه السلام ــ پای بر زمین زد، در ساعت زیر پایش چشمه ای پدید آمد و زیر پای دیگر همچنان. جبریــل گفت: از این یک چشمه بشوی تا قدرت بینی، و از دیگر چشمه آب خور تا رحمت بینی. ایوب بدان چشمه فرو شد و برآمد: هفت اندامش درست گشته بود، گفتی که هرگز او را بیماری و علتی نبود؛ و از دیگر چشمه آب بخورد: هر چه در تن او بیماری بود ازو پاک شد...[۶]

ب) تفسیر داستان ایّوب(ع)

اشاره های مولوی به داستان ایوب به طور کلّی ناظر به دوموضوع است: یکی صبر ایوب بر محنت و بلا

۵) ص ۳۸: ٤۲.
۶) قصص الانبیاء، ص ۲۶۱.

و تسلیم او دربرابر مشیت الهی، و دیگر لطف و دستگیری الله و پایان رنجهای و محنتهای وی. چشمه ای که با پا کوبیدن ایوب به امر خداوند در زیر پای وی گشوده می شود و ایوب با غوطه خوردن در آن تمام بیماریهایش شفا می یابد، درواقع، مظهر لطف و عنایت خداوند است که عاقبت شامل ایّوب می گردد. داستان ایوب، شبیه به داستان یعقوب است. این هر دو پس از تحمل رنج و مصیبت، عاقبت به خشنودی و راحت می رسند: یکی با دیدار مجدد یوسف و دیگری با فرو رفتن در چشمهٔ آب پاک و خنک. به همین سبب، مولوی در ابیاتی چند، ایوب و یعقوب و چشمهٔ ایوبی و یوسف را در کنار هم قرار داده است:

محنت ایّوب را فاقهٔ یعقوب را / چارهٔ دیگر نبود رحمت رحمان رسید. (۲/۱۹۹)

ترا هر گوشه ایّوبی بهر اطراف یعقوبی / شکسته عشق درها شان قماش از خانه دزدیده. (۵/۱۱٤)

رحمت رحمان که برای این دو می رسد همان دیدار یوسف و فرورفتن در چشمه است، یا نظر الهی که رحمت آور و لطف آمیز است و طبیب دردهای او:

آن میوهٔ یعقوبی وان چشمهٔ ایوبی / از منظره پیدا شد هنگام نظر آمد. (۲/٤۷)

باز درآمد طبیب از در ایّوب خویش / یوسف کنعان رسید جانب یعقوب خویش. (۳/۱۱٤)

ایوب را آمد نظر، یعقوب را آمد پسر / خورشید شد جفت قمر، درمجلس آ عشرت گزین. (٤/۱۰۲)

در همهٔ این غزلها، که ابیاتی از آن نقل شد، و دیگر ابیاتی که اشاره به ایوب و چشمهٔ ایوبی و پایان رنجهای وی است، حالت عاطفی شاد و فرح انگیزی تصویر شده است که احوال بسط و رجا را بیان می کند. داستان رنجها و محنتهای ایوب و نیز یعقوب و سرانجام خوش این رنجها، که به پایان گرفتن آنها و راحت و سکینه ختم می شود، خود می تواند تمثیل حال سالک باشد که، پس از طی راه دشوار و مخاطره آمیز سلوک، سرانجام به وصل و اتحاد با معشوق و چشیدن لذتهای روحانی و معنوی و احساس لطف و عنایت وی نایل می گردد. این همان ماجرایی است که در آثار صوفیانه و عرفانی چون رسالة الطیر ابن سینا و رسالة الطیر غزالی و منطق الطیر عطار نیز به صورت و زبانی دیگر تصویر شده است. غم و اندوه و رنج و محنت کوره ای است که سالک باید طلای هستی خود را در آن از ناخالصیها پاک کند تا عارف و شایستهٔ وصول به حق و معشوق ازلی و ابدی گردد. رنج نیز، مانند

خوشی، دادهٔ الله است. بنابراین برای سالک، که رضای معشوق را برتر از هرچیز می داند، نعمت و بلا یکسان است. روزبهان تازه این را منزل مرید می داند و منزل پیامبران ترجیح بلا بر نعمت است:

> حسین بلا و نعمت هر دو یکی می دانست. این منزل مریدان است. بلا بر نعمت گزیدن منزل پیغمبران است، زیرا که معشوق را در بلا رضاست.[۷]

تندرستی و مال، که خداوند نصیب جابران و سیه قلبان می کند، در واقع حجاب است تا آنان را از یاد خدا غافل نماید و در خوشیهای دنیا مستغرق گرداند. مولوی می گوید:

> حق ــ تعالی ــ فرعون را چهار صد سال عمر و ملک و پادشاهی وکامروایی داد، جمله حجاب بود که او را از حضرت حق دور می داشت؛ یک روزش بیمرادی و دردسر نداد تا نبادا که حقّ را یادآرد، گفت تو به مراد مشغول می باش و ما را یاد مکن، شبت خوش باد.[۸]

اما برخلاف فرعون، که از مال و ملک دنیا سیر نمی شود، و از رنج و بلا می گریزد، پیامبران در عین نعمت، چنانکه سلیمان و ایوّب (در ابتدائ حال)، هیچگاه از یاد خدا غافل نمی شوند و دل به راحت و آسایش دنیا نمی بندند و در راه عشق، غم و اندوه و جفای معشوق را به جان و دل می پذیرند؛ چونکه به قول مولوی بلای معشوق ضیف خداست که عاشقان، از شدّت عشق، یک لحظه بر او روی ترش نمی کنند:

هفت سال ایّوب با صبر و رضا	در بلا خوش بود با ضیف خدا
تا چو وا گردد بلای سخت رو	پیش حق گوید به صد گون شکر او
کز محبت با من محبوب کش	رو نکرد ایوب یک لحظه ترش
از وفا و خجلت علم خدا	بود چون شیر و عسل او با بلا.[۹]

خوانی که انبیا از آن سیر می شوند غیر خوان این جهان و نعمتهای دنیوی است. بنابر این، آنها، چون فرعون و فرعونیان، دلبستهٔ این خوان نمی شوند. جان عاشقان و انبیا از جفای معشوق ذوقی در می یابد که پروای وفا را دیگر ندارد. هم از این روست که سلیمان از ملکت دنیا سیر می شود و ایوّب از بلای معشوق سیر نمی گردد:

---

۷) شرح شطحیات، ص ۳۸٦.

۸) فیه مافیه، ص ۲۳۳. همین مطلب در مثنوی، (دفتر سوم، ص ۱٤) نیز آمده است.

۹) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۳٤ و بعد.

خوانی دگرست غیر این خوان — تا لوت خورند انبیا سیر
تا ذوق جفاش دید جانم — در عشق جفاست از وفا سیر
کز ملکت سیر شد سلیمان — وایّوب نگشت از بلا سیر. (۲/۲۹۱)

در آثار عرفانی به رابطهٔ میان عشق و بلا اشاره های فراوان می بینیم: احمد غزالی می گوید:

عشق حقیقت بلاست و انس و راحت در و غریب... چون عشق بلاست، قوت او در عالم از جفاست که معشوق کند.[10]

عین القضاة محبت و محنت را همراه می داند:

دریغا، اول حرفی که در لوح محفوظ پیدا آمد لفظ محبّت بود. پس چون نقطهٔ ب با نقطهٔ نون متصل شد، یعنی محنت شد. مگر آن بزرگ از اینجا گفت که در هر لطفی هزار قهر تعبیه کرده اند، و در هر راحتی هزار شربت به زهر آمیخته.[11]

احمد جام نیز، با توجه به تشابه خطی سه کلمهٔ محبّت و محنت و مخنّث، از بلای عشق و صبر بر آن، تعبیری لطیف کرده است:

هرگز مپندار که محبت بی محنت باشد هر جا که محبّت می رود، محنت با وی به هم می رود؛ ...یقین بباید دانست که هر کجا آفتاب محبّت برآمد از سایهٔ محنت و بلا چاره نیست... هر که دعوی محبت کند و محنت او را عین نعمت نباشد، وی در دعوی خویش صادق نیست و وی مخنّث این راه باشد... بحقیقت، محبّت و محنت و مخنّث هر سه در صورت یکی هستند: اگر در محبّت از محنت بترسی، در راه جز مخنثی نباشی.[12]

پیوند میان عشق الهی و بلا پیوندی ازلی است و نتیجهٔ مقدّر بَلیٰ گفتن ذریّت آدم به خطاب أَلَسْتُ بِرَبِّكُم است: وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالوا بَلیٰ.[13] جانها در آن روز، به قول عین القضاة، «وی» را دیدند و از «وی» سماع قرآن شنیدند.[14] جانهایی که به خطاب محبوب بَلیٰ گفتند، عشق و بلای آن را

۱۰) مجموعهٔ آثار فارسی احمد غزالی؛ سوانح، ص ۲۷۵.

۱۱) مصنفات عین القضاة همدانی، ج ۱، تمهیدات، ص ۲۴۵.

۱۲) انس التائبین و صراط المبین، ص هفتاد و شش. ۱۳) اعراف ۷: ۱۷۲. ۱۴) تمهیدات، ص ۱۰۶.

به جان پذیرفتند.

دل دیده آب روی خود در خاک کوی عشق او — چون آن عنایت دید دل اندرعنا پا کوفته
جان همچو ایوب نبی در ذوق آن لطف و کرم — با قالب پر کرم خود اندر بلا پا کوفته.(۵/۱۰۱)

حجابهای دنیای کثرت سبب شده است که بعضی این حادثهٔ ازلی را فراموش کنند؛ امّا مؤمنان را، که ذوق این خطاب همواره در دل زنده است و آتش عشق در دلشان شعله ور، باکی از بلای عشق نیست و، سرمست از آن بانگ و خطاب، بی اعتراضی، بلا را با روی باز و بشادمانی استقبال و تحمل می کنند.

همچنانکه ذوق آن بانگ الست — در دل هر مؤمنی تا حشر هست
تا نباشد بر بلاشان اعتراض — نی ز امر و نهی حقشان انقباض...
هرکه خوابی دیدازروز الست — مست باشد در ره طاعات مست
می کشد چون اشتر مست این جوان — بی فتور و بی گمان و بی ملال...[۱۵]

رابطهٔ میان عشق و بلا را همه جا در آثار صوفیه می بینیم. سنائی در مثنوی طریق التحقیق می گوید:

در ره عشق او بلاکش باش — همچو ایوب در بلا خوش باش
چون در آید بلا مگردان روی — روی در حق کن و «رضینا» گوی
عاشقان را غذا بلا باشد — عاشقی بی بلا کجا باشد
لقمه از سفرهٔ بلا خوردند — می ز میخانهٔ رضا خوردند.[۱۶]

عشق، به قول عطار، بخشش خدایی است و خداوند این عشق را وقف دلهای پر درد و بلاکش کرده است؛ و بنابر این، آن کس که آمادهٔ جانبازی در راه عشق نباشد، عشق روی به وی نشان نمی دهد.

عشق جز بخشش خدایی نیست — این به سلطانی و گدایی نیست
هر که او برنخیزد از سرسر — عشق را باوی آشنایی نیست
عشق وقفست بر دل پر درد — وقف در شرع ما بهایی نیست
هر کرا بازِ عشق صید کند — بازش از چنگ او رهایی نیست[۱۷]

---

۱۵) مثنوی، دفتر پنجم، صص ۱۳۳ و ۱۳٤.
۱٦) مثنویات سنائی، ص ۱۲٤.
۱۷) دیوان عطار، ص ۹۵.

سهروردی در رسالهٔ دلکش فی حقیقة العشق یا مونس العشاق پیوند ازلی میان عشق و حسن و حزن را پیش از آفرینش عالم و در ذات و کنه هستی، در طی داستانی رمزی، نشان داده است. حادثه‌ای که بدین‌سان در ابتدای آفرینش رخ می دهد صورت مثالی همهٔ عشقهایی است که بعدها در علم رخ می دهد؛ که هر چند در هر زمانی شخصیتها مختلف‌اند، آن رابطه ها ثابت است. در این داستان می خوانیم که اولین موجودی که خداوند می آفریند عقل است. اما برخلاف فلسفهٔ مشائی ـــ که از سه علم یا سه شناخت عقل اول، بترتیب، عقل دوم و نفس اول و فلک اول به وجود می آید ـــ در داستان سهروردی، از این سه علم عقل اول، بترتیب، حسن و عشق و حزن پدید می آید. رابطهٔ میان این سه در طول داستان، در رابطهٔ میان شخصیتهای یوسف و زلیخا و یعقوب ممثّل می گردد. حزن در اینجا همان رنج و بلای عشق است که در حادثهٔ عشق از آن گزیری نیست و، در همان ابتدای آفرینش، همراه با عشق، در هستی ساری می گردد. مولوی، در کلیّات شمس، در چندین مورد، به پیوند میان «بلا» و «بلیٰ» در پاسخ خطاب أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ اشاره کرده است:

الَسْت گفت حق و جانها بَلیٰ گفتند / برای صدقِ بَلیٰ حق رهِ بلا بگشاد.(۲/۲۲۱)

گفت الَسْت و تو بگفتی بَلیٰ شکر بَلیٰ چیست کشیدن بلا
سرّ بَلیٰ چیست که یعنی منم حلقه زنِ درگه فقر و فنا.(۱/۱۵۷)

در مورد غزل فوق، افلاکی در مناقب العارفین نقل می کند:

همچنان فرمود (مولانا): روزی یکی از صحابه حضرت رسول را ـــ صلی الله علیه و سلم ـــ گفت که ترا دوست میدارم گفت: چه ایستاده‌ای جوشن آهنین بپوش و استقبال بلاها کن و قلّت را مستعد باش که بلا تحفهٔ عاشقان و محبانست...

مولوی می گوید: در باغ الست، این ذرّیت انسان بود مورد خطاب واقع شد. موجودات دیگر از وجود خویش و از وجود آفریدگار خویش بیخبرند. انسان با این خطاب به وجود خود و وجود خالق آگاهی می یابد. این آگاهی ثمره و انگور باغ الست است. انسان از همان لحظه که به این آگاهی و به رابطهٔ میان خویش و خالق معرفت پیدا می کند عاطفهٔ عشق نیز در وجودش نطفه می بندد. این عشق باید مخلوق را با خالق متحد کند و این وجود را با آن وجود بپیوندد؛ و در کار این پیوستن و یگانه کردن، عاشق ناگزیر از رنج و بلای عشق است. عشق مست و باده پرست است و انگورِ وجود مخلوق را در جهد و عنا می کوبد و

۱۸) مجموعهٔ سوم مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۶۸ و بعد.

می نوشد تا با محو هستی مخلوق و عاشق تنها هستیِ معشوق و خالق بماند. این رنج و بلا تنها نصیب انسان است چرا که باغ الست و آگاهی بوجود خویش، که انگور باغ الست است، موهبتی است که تنها از آنِ انسان است. هر انسان مؤمن و آگاه که آن خطاب ازلی را فراموش نکرده است همخرقهٔ ایّوب است و چون او باید بر بلاها صبر و استقامت ورزد و پای وفا در عشق جانان بکوبد تا شاید سعادت نیز همپای او شود و با شنیدن ندای **أُرْكُضْ** چشمهٔ خنک و پاک وصل و اتحاد و یگانگی در همین جهان و در زیر پای او گشوده گردد.

این عشق که مست آمد در باغ الست آمد — کانگور وجودم را در جهد و عنا کوبد
گر عشق نه مستستی یا باده پرستستی — در باغ چرا آید انگور چرا کوبد
تو پای همی کوبی وانگور نمی بینی — کاین صوفی جان تو در معصرها کوبد
گویی همه رنج و غم برمن نهد آن همدم — چون باغ ترا باشد انگور کرا کوبد
همخرقهٔ ایوبی زان پای همی کوبی — هر کو شنود أُرْكُضْ او پای وفا کوبد.
ای طایفه پا کوبید چون حاضران آن جویید — باشد که سعادت پا در پای شما کوبد.(۲/۵۳۰)

جان در این جهانْ گل آلودهٔ تن و تعلقات جهان است و هم در این جهان است که میتواند خویشتن را از این گل شستشو دهد. زلال زمزم لطف حق از عالم علوی بسوی عالم سفلی روان است؛ امّا آنکس که از آن غافل و بیخبر است و آن را نمی بیند، هر دم در گل فروتر میرود و آلوده‌تر می گردد. ایوبی باید که پا بستهٔ این گل نگردد و چشمهٔ آب حیات و معرفت را، که داروی شفا بخشِ رَستن از گل آلودگیها و کدورتهاست، هم در این عالم سفلی بجوید و از ناخالصیها خود را پاک و مجرد کند، تا چون سیبی غلطان هم از طریق این جوی بسیبستان ارواح رستگار، به باغ خرم بی سوی و جوار حق بپیوندد و از آسیب سنگ فتنه های این جهان برهد و در گلشن بهشت و مأوای رستگاران، آسیبی جز آسیب لذتبخش و روحانی همصحبتی و معاشرت با فرشتگان و ارواحِ چون خود رسته از گل آلودگیها، نبیند. **وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا.** (عنکبوت ۲۹:۶۹)

روان گشتست از بالا زلال لطف تا اینجا — که ای جان گل آلوده ازین گل خویش را واشو
نمی بینی تو این زمزم فروتر می روی هردم — اگر ایوبی و محرم به زیر پای جو دارو
چو شستن گیرد او خود را رباید آب جو او را — چو سیبش می برد غلطان به باغ خرم بی سو
بسیبستان رسد سیبش رهد از سنگ و آسیبش — نبیند اندران گلشن بجز آسیب شفتالو.(۵/۲۹)

ابیات فوق یادآور پاره‌ای از سخنان سهروردی است. در مورد «زلال لطف» که از «بالا» تا اینجا (جهان خاکی) روان گشته است، سخنان سهروردی در رسالهٔ یزدان شناخت

به خاطر می آید و فیض نور باری تعالی که توسط عقول یا فرشتگان به خاک و جهان خاکی و موجودات آن می رسد:

اکنون گوییم که تابش نور عقل فعّال، که بر نفس انسانی افتد تا او را مدرک همی گرداند و به واسطه او صورت معقولات را ادراک همی کند، چون مثال تابش نور آفتاب است که بصر را مدرک همی گرداند... نفس ناطقهٔ انسانی عاملِ بقوّت است و به واسطهٔ عقل فعّال و تابش نور او به فعل می آید. عقل فعّالِ و دیگر عقول به افاضت این نور بخیل نیستند و افاضت این نور بر موجودات هر دو عالم مر آنان را ذاتی است؛ و این نور، بر سبیل کلّی، بر همهٔ موجودات عالم روحانی و جسمانی بگسترانیده‌اند. امّا قصوری که هست از قابلان و مستعدان است و قصور ایشان نیز به سبب ترکیبات این عالم کون و فساد است و به چند لوازم دیگر...[۱۹]

در مورد شستن خویش در «زمزم لطف» جُستن آن در زیر پای خود، که داروی دردها و بلاهاست، سهروردی نیز در رسالهٔ عقل سرخ خود سخنی دارد که بی مناسبت نیست:

گفتم: ای پیر، چه کنم تا آن رنج (رنج زخم تیغ بلارک) بر من سهل بوَد؟ گفت: چشمهٔ زندگانی به دست آور و از آن چشمه آب بر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد و از زخم تیغ ایمن باشد که آن آب این زره را تُنُک کند؛ و چون زره تُنُک بود، زخم تیغ آسان بوَد. گفتم: ای پیر، این چشمهٔ زندگانی کجاست؟ گفت: در ظلمات، اگر آن می طلبی، خضروار پای افزار در پای کن و راه توکّل پیش گیر تا به ظلمات رسی. گفتم: راه از کدام جانب است؟ گفت: از هر طرف که روی، اگر راه روی، راه بری. گفتم: نشان ظلمات چیست؟ گفت: سیاهی، و تو خود در ظلماتی، اما تو نمی دانی...[۲۰]

ایوب همچنانکه مظهر بلاکشی و تحمّل رنج در راه محبوب است مظهر صبر و تحمّل نیز هست. و این صبر، در معنی صوفیانهٔ خود، با «رضا»، که یک اصطلاح صوفیانهٔ دیگر است، بستگی و پیوند دارد. در رسالهٔ قشیریه آمده است: پرسیدند از وی (جنید) از صبر، گفت: فرو خوردن تلخیها و روی ترش ناکردن.[۲۱] ذوالنون جمله ای، نظیر این، در بارهٔ

---

۱۹) مجموعهٔ سوم مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، صص ۴۳۱ - ۴۳۰.

۲۰) همان کتاب، ص ۲۳۷.

۲۱) ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۲۷۹.

«رضا» گفته است: «ذوالنّون گفت: قَدَّسَ اللّٰهُ سِرَّه که رضا سرور دل است در تلخی قضا.»[۲۲] و حارث محاسبی نیز گفته است: «رضا آرام دل است زیر رفتن حکم»[۲۳] و جنید هم دربارهٔ رضا گفته است: «رضای بنده از خداوند ــ عزّ و جلّ ــ آن است که اختیار خویش از میانه بردارد، یعنی راضی باشد به هر چه خدای ــ عزّ و جلّ ــ کند، از محبوب یا از مکروه...»[۲۴] و سخن شیخ ابومحمد رویم نیز از همین دست است که می گوید: «رضا آن است که احکام او را به شادی پیش باز روی. یعنی چنان که عام از بلا گریزانند خواص مر بلا را جویان اند.»[۲۵] چنانکه از داستان ایوب بر می آید، وی همه جا بلا را با صبر و رضا تحمّل می کند بی آنکه گله و شکایتی در میان آورد. به همین سبب، خداوند او را صابر شمرد. تنها یک بار ایوب می گوید: مَسَّنِیَ الضُّرُّ ؛ و این، گله می نماید؛ اما، صوفیه این سخن را نیز به حالت غیبت از خود تعبیر می کنند و آن را از مقولهٔ گله و شکایت نمی شمارند. صاحب کشف المحجوب می گوید:

مشایخ را لطیفه ای است حالی و از روی ظاهر قالی... آن که از خود غایب نیست، به حق حاضر نیست، و آن که حاضر است غایب است؛ چنانکه، چون جزع ایّوب ــ صلوات اله علیه ــ اندر حال ورود بلا نه به خود بود که اندر آن حال از خود غایب بود، حق ــ تعالی ــ عین آن جزع را از صبر جدا نکرد و گفت: مَسَّنِیَ الضُّرُّ و خداوند ــ تعالی ــ فرمود: اِنّا وَجَدْناهُ صابِراً.[۲۶]

گر چه بعضی نیز گفته اند که خداوند ایّوب را صابر گفت و صبور نگفت: «زیرا که جمله احوال او صبر نبود. اندر بعضی از احوال با بلا بودی اندر حال مزه یافتن، از بلا صابر نبود، از آن گفت: صابِراً نگفت: صَبُوراً.»[۲۷] در هر حال، مولوی، در مثنوی، صبر ایوب را هم موهبت خدایی می داند، همان گونه که علت اندیشیدن نیز خداست:

دیگهای فکر می بینی به جوش — اندر آتش هم نظر می کن به هوش
گفت حق ایّوب را در مکرمت — من بهر مو یست صبری دادمت
هین به صبر خود مکن چندین نظر — صبر دیدی صبر دادن را نگر.[۲۸]

اما این موهبت خدایی، اگر قضای رفته است، تقدیر آن به کوشش و شایستگی بنده بستگی دارد و بدون این کوشش و شایستگی، این قضای رفته و حکم کلی صورت تقدیر پیدا

۲۲و۲۳و۲۴و۲۵) خلاصهٔ شرح تعرف، ص ۳۱۲ و بعد.
۲۶) کشف المحجوب، ص ۳۲۲.
۲۷) ترجمهٔ رساله قشیریه، ص ۲۸۶.
۲۸) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۶.

نمی کند؛ و این، البته، با جبر محض، که مولوی با آن موافقتی ندارد، فرق دارد. از نظر مولوی، این عنایت خداوندی به بندهٔ مورد نظر خود در بارهٔ یوسف نیز مصداق پیدا می کند:

چون در افکندند یوسف را به چاه — بانگ آمد سمع او را از اله
که تو روزی شه شوی ای پهلوان — تا بمالی این جفا در رو یشان
قایل این بانگ ناید در نظر — لیک دل بشناخت قایل را ز اثر
قوتی و راحتی و مسندی — در میان جان فتادش زان فِدی
چاه بر وی بدان بانگ جلیل — گلشن و بزمی چو آتش برخلیل
هر جفا که بعد از آنش می رسید — او بدان قوت به شادی می کشید.[۲۹]

۲۹) مثنوی، دفتر سوم، ص ۱۳۳.

۵. جرجیس(ع)

الف) داستان جرجیس(ع)

نـام جـرجیس در قرآن مجید نیامده است. امّا در تفاسیر و در قصص اسلامی به نام و داستان وی اشارت رفته است. صاحب قصص الانبیاء می نو یسد:

> و ایـن جـرجـیـس پس از عـیـسـی بود ــ صلوات الله علیهٔ ــ و او از فلسطین بود؛ و مـردی مؤمن و پارسا بود؛ و بازرگانی کردی ؤ ازین شهر بدان شهر شدی و هر چه سود کـردی جـمـلـه بـه درو یـشـان دادی و سـرمـایه نگاه داشتی؛ و کار او همین بـازرگـانی و خرید و فروخت بود. و گفتی که اگر نه این صدقهٔ درو یشان بودی، من هرگز بازرگانی نکردمی، بلکه شب و روز عبادت می کردمی...[30]

آنـچه در داسـتـان زنـدگی جـرجیس برجسته می نماید مقاومت بیش از حد وی در مـقابل شکنجهٔ کفار است و چندین بار کشته شدن به امر پادشاهی جبّار و بت‌پرست و سپس به فرمان خدای ــ تعالی ــ زنده شدن که بعد از نقل ابیات، به آن اشاره می کنیم.

آنکه چون جرجیس اندر امتحان عشق ما / گشت او صدبار زنده کشته شد صدره شهید.(۲/۱۲۰)
چه ریخت ساقی تقدیس بر سر جرجیس / که غم نخورد و نترسید ز آتش کفار؟!(۳/۳۳)
کشته شوم هر دمی پیش تو جرجیس وار / سر بنهادن زمن وز تو زدن تیغ تیز.(۳/۷٤)
کو حلق اسماعیل تا از خنجرت شکری کند / جرجیس کو کز زخم تو جانی سپارد هر زمان.(٤/۱۱۳)
جرجیس رسد کو هر نفسی / نو کشته شود در کشور من.(٤/۲۸٤)
همچو جرجیس شود کشتهٔ عشقش صدبار / یا چو اسحق شود بسمل از آن خنجر او.(۵/٦۱)

---

۳۰) قصص الانبیاء، ص ٤٦۸.

در زمان جرجیس، زمین موصل را پادشاهی از ملوک الطوایف بوده است به نام دادیانه. این پادشاه بت‌پرست بوده است و بتی به نام افلون داشته است. پادشاه این بت را به بیرون شهر برده و آتشی بلند افروخته بود و هر کس در این شهر وارد می شده است، می بایست این بت را سجده کند و اگر نه در آتشش می انداختند تا بسوزد. جرجیس که مردی مسلمان و پارسا بود با یاران خود سخت غمناک بودند، چون نمی توانستند مسلمانی خود آشکار کنند. روزی جرجیس با کاروانی به سوی شهر می آید و در بیرون شهر از سجدهٔ بت تن می زند. او را پیش ملک می برند. جرجیس با قدرت اراده و عزم راسخ در مقابل ملک می ایستد و او را به خدای می خواند و از معجزات موسی و عیسی با وی سخن می گوید. اما ملک را گوش عقل به این سخنان بدهکار نیست.

پس ملک بفرمود تا چوبی به زمین فرو بردند، و جرجیس را برهنه کردند و بدان چوب بر بستند و شانه های آهنین بیاوردند و او را بدان شانه ها بزدند تا هر چه بر اندام او گوشت بود و پوست، همه، بدان شانه ها فرو آوردند، گفتند مگر بمیرد. و جرجیس خود نمرد. پس میخ آهنین به آتش سرخ کردند و به سرش فرو بردند، هم نمرد. پس جرجیس را گفت: زین عذابها درد نیابی؟ گفت: آن خدای که مرا سوی تو فرستاد درد این عذاب از من برداشت. پس ملک بفرمود تا او را به زندان کردند و به روی بخوابانیدند و دستها و پایهای او به چهار میخ آهنین بدوختند. و به زندان سنگی بود به مقدار صد من؛ بر پشت او نهادند... چون شب اندر آمد، خدای ـــ عز و جل ـــ فریشته ای را سوی جرجیس فرستاد و گفت: هیچ غم مدار که این دشمن ترا سه بار بکشد و من ترا زنده کنم و بار چهارم برهانم...[۳۱]

ملک و یارانش، بعد از آن، سه بار، به فجیعترین وضع جرجیس را می کشند؛ اما هر بار، به خواست خدای تعالی، زنده می گردد. کشتن جرجیس هر بار وحشتناکتر از بار سابق صورت می گیرد، امّا خداوند به او زندگی می بخشد. ملک دست از بتپرستی برنمی دارد و سرانجام که از جرجیس عاجز می شود، می خواهد طریق آشتی با او پیش گیرد؛ اما جرجیس نمی پذیرد و به دعوت و معجزات خود ادامه می دهد. عاقبت، جرجیس نیز از ایمان آوردن ملک نومید می شود:

گفت: یا رب، این مرد همی مسلمان نشود، و مرا چندین بار بکشت و عذاب کرد، تو به فضل خویش آن از من بگردانیدی و باز زنده کردی مرا. یارب، تو

۳۱) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۳، صص ۶۹۸، ۶۹۹.

ایشان را همه هلاک کن. خدای ــ عزّ و جلّ ــ قضا چنان کرد که یک نیمهٔ شهر هوای آن ملکِ خواستند و یک نیمه هوای جرجیس خواستند. پس آتشی بیامد از هوا و بدین نیمهٔ کافران اندر افتاد، و ایشان بسوختند همه؛ و آن دیگر نیمه، که بر دین جرجیس بودند، شمشیر اندر نهادند تا همه کافران کشته شدند.[۳۲]

ب) تفسیر داستان جرجیس

جرجیس از نظر بلاکشی در راه حق، شباهت بسیار با ایّوب دارد و از همین نظر، همانند ایّوب، مظهر تحمّل و صبر بر بلا و استقامت در راه حق و ایثار در هواخواهی محبوب است. چندین بار کشته شدن و هر بار بارشکنجه های صعب را به جان خریدن ــ اگر چه، چنانکه از ظاهر داستان برمی آید، کشته شدنی جسمانی ــ است جرجیس را می تواند با هر صوفی جانباز و پاکبازی قابل مقایسه کند که در راه عشق محبوب هر بلایی را با روی باز استقبال می کند و پیش از مرگ طبیعی به مرگ ارادی و اختیاری می میرد. و هر لحظه آمادهٔ جان باختن در راه معشوق است. مولوی، در مثنوی، حکایت عاشقی را یاد می کند که برای معشوق شرح دردهایی را که در راه او کشیده است بیان می کند تا شهادتی باشد در ارادت او. امّا معشوق می گوید: این همه درد و بلا که کشیده‌ای خود هیچ نیست و اصل عشق و ولا مردن و نیستی است:

گفت معشوق این همه کردی ولیک — گوش بگشا پهن و اندریاب نیک
کانچه اصلِ اصلِ عشقست و ولاست — آن نکردی اینچ کردی فرعهاست
گفتش آن عاشق بگو کان اصل چیست — گفت اصلش مردنست و نیستیست
تو همه کردی نمردی زنده‌ای — هین بمیر ار یار جان بازنده‌ای
هم در آن دم شد دراز و جان بداد — همچو گل درباخت سر خندان و شاد.[۳۳]

امّا اگر مرده تنها از یک رو فانی است، صوفیان از صد جهت فانی می شوند؛ و اگر مرگ یک قتل است، مرگ صوفیان سیصد هزار بار است؛ و، همانند جرجیس، آنان نیز کشته می شوند و زنده می گردند و باز طالب زخمی دگر و مرگی دگر از دست محبوب اند.

---

۳۲) همان کتاب، صص ۷۰۳، ۷۰۴.

۳۳) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۸۰.

مرده از یک روست فانی در گزند — صوفیان از صد جهت فانی شدند
مرگ یک قتلست و این سیصد هزار — هر یکی را خونبهای بیشمار
همچو جرجیسند هر یک در سرار — کشته گشته زنده گشته شصت بار
کشته از ذوق سنان دادگر — می بسوزد که بزن زخمی دگر
والله از عشق وجود جانپرست — کشته بر قتل دوم عاشقترست.[۳۴]

مولوی در یکی از غزلهای مکاشفه گونهٔ خود، خویش را، که در امتحان عشق محبوب صد بار کشته و زنده شده است، با جرجیس مقایسه می کند:

برنشست آن شاه عشق ودام ظلمت بردرید — همچو ماه هفت و هشت آفتاب روزعید...
چون درآن دورمبارک برجها رامی گذشت — سوی برج آتشین عاشقان خود رسید
در دلش یاد من آمد هرطرف کرد التفات — مرمرا در هیچ صفی آن زمان آنجا ندید...
گفت نزدیکان خود را کان فلان غایب چراست — آن خراب عاشق حاضر مثال ناپدید...
آنکه چون جرجیس اندر امتحان عشق ما — گشت اوصد بار زنده کشته شد صد ره شهید. (۲/۱۲۰)

انگیزهٔ همهٔ این بلاها، که جرجیس و ایّوب و صوفی تحمل می کنند، عشق است و نیروی مقاومت آفرین در برابر این بلاها نیز عشق است. عشق هم حیات جاودان و هم بلای ناگهان است؛ اما، از آنجا که وادی خونخوار طریقت را جز به یاری عشق نتوان پیمود، پس باید شکرگزار زخم خنجرش بود و آمادهٔ جانسپاری در برابر زخم عاشق کشش:

ای مایهٔ هر گفت و گو، ای دشمن وای دوست رو — ای هم حیات جاودان، ای هم بلای ناگهان
ای رفته اندر خون دل، ای دل ترا کرده بحل — برمن بزن زخم ومهل، حقّا نمی خواهم امان
سخته کمانی خوش بکش برمن بزن آن تیرخوش — ای من فدای تیرتو، ای من غلام آن کمان
زخم تودررگهای من جانست وجان افزای من — شمشیرتوبرنای من حیفست، ای شاه جهان
کوحلق اسماعیل تا ازخنجرت شکری کند — جرجیس کوکززخم توجانی سپارد دهرزمان. (۳/۱۱۳)

امّا باز در اینجا این سؤال پیش می آید که صوفی چگونه گرفتار این عشق می شود؟ آنچه از غزلیات شمس دریافته می شود آن است که معشوق خود عاشق را می گزیند. معشوق به حیله های طرفه باطن عاشقان خود را صید می کند و خود زره رو ین عشق را بر آنان می پوشاند و خود با استقبال تیغ تیز امتحانشان می فرستد:

---

۳۴) همان کتاب، دفتر ششم، ص ۳۶۱.

دوش مرا شاه خواند بر سر من حکم راند　　در تن من خون نماند خون دل رز بریز
با دل و جان یا غیم بی دل و جان می زیم　　باطن من صید شاه ظاهر من در گریز
ای غم و اندیشه رو، باده و بای غمست　　چونکه بغرید شیر رو چو فرس خون بمیز
کشته شوم هر دمی پیش تو جرجیس وار　　سر بنهادن زمن وز تو زدن تیغ تیز.(۳/۷٤)

و آیا این چیزی که ساقی تقدیس بر سر جرجیس می ریزد تا آن همه بلا و رنج را تحمل کند همان عنایت حقّ نیست که عشق را نصیب جرجیس می کند تا مست و سر از پای نشناخته به استقبال خطرها رود؟

چه ریخت ساقی تقدیس بر سر جرجیس　　که غم نخورد و نترسید ز آتش کفار
هزار بارش کشتند و بیشتر می رفت　　که مستم و خبرم نیست از یکی و هزار.(۳/۳۳)

۶. خضر و الیاس

الف) داستان خضر و الیاس(ع)

نام خضر در قرآن کریم نیامده است. اما، همان طور که در داستان موسی اشاره خواهیم کرد، ضمن سفر موسی به مجمع البحرین که در سورهٔ کهف آیه های ٦٤ و ٦٥ آمده است، از ملاقات موسی با یکی از بندگان خداوند سخن می رود، که این بندهٔ نیکوکار یا، به تعبیر قرآن، «عبد صالح» را جمهور مفسران قرآن خضر نامیده اند.[۱] طبری، ضمن تفسیر آیات مذکور، می نویسد:

و چون موسی با خدای همی مناجات کرد، ایدون گفت: یا ربّ هیچ خلق ترا هست بر پشت زمین از من داناتر؟ گفت: یا موسی مرا بنده ای است نام او خضر، او به علم از تو بیش است. موسی گفت: یا رب، مرا سوی او رهنمون کن. خدای گفت: ـــ عز و جلّ ـــ: او به میان دو دریا باشد. پس موسی گفت که من نیاسایم تا به میان دو دریا نرسم و سوی خضر روم و از او علم آموزم...[۲] (ـــــ خضر و موسی)

کارها و اعمال خضر، در مواردی، مشابه با الیاس است که در قرآن کریم دو بار از او نام برده شده است،[۳] و او را همان ایلیا، از پیامبران بنی اسرائیل، دانسته اند. مشابهت خضر و الیاس سبب شده است که بعضی آن دو را معرّف یک شخصیت بدانند.[۴] در هر حال، یکی از موارد مشترک و مشابه در شخصیت این دو دست یافتن آنان به چشمهٔ زندگانی و آب حیات است که از این طریق هر دو عمر جاویدان یافته اند، و این نکته در

---

۱) دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۸، ص ۳۵، ذیل خضر. ۲) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٤، ص ۹٤۷.
۳) انعام ٦: ۸۵ و صافات ۳۷: ۱۳۰. ٤) اعلام قرآن، ص ۲۱۰.

بعضی تفاسیر یاد شده است. نکتهٔ دیگری که در اغلب تفاسیر و قصص اسلامی آمده است، نجات گمراهان به دست آن دو است. معمولاً نجات مردم از خشکی بر عهدهٔ الیاس و نجات گمشدگان دریا بر عهدهٔ خضر گذاشته شده است. امّا در مآخذی نیز عکس این است. در نتیجهٔ توجه صوفیان به خضر، بتدریج وی اهمیت بیشتری یافته و «الیاس را تحت الشعاع قرار داده است؛ تا جائی که عامه بکلی الیاس را فراموش کرده‌اند و نجات خود را چه در دریا و چه در خشکی از خضر می خواهند.»[5] در کلیات شمس، گاهی اشاره به خضر بدون ذکر وقایع و دیگر اشخاص داستان آمده است، و گاهی همراه با وقایع و شخصیتهای دیگر، که به آنها اشاره می کنیم:

خضر

خَضِرِ وقت توعشقست که صوفی زشکست / صافیّست ومَثَل دُزْدبه پستی بنشست.(۱/۲۳۸)
گو یدَ چه سبب باشد آن خرم و این و یران / جان خضری باید تا جان سبب بیند.(۲/۵۷)
درآن خلوت که خوبان را به جام خاص بنوازد / بود روح الامین حارس وَخضرش پرده دارای دل.(۳/۱٤۹)
هله خاموش که تا او لب شیرین بگشاید / بکند هر دو جهان را خَضَرِ وقت سقایی.(٦/۱۲۲)
خضر بقایی شوی گر عرضی فانیی / شادی دلها شوی گرچه دل آزرده ای.(٦/۲٤۵)

خضر و الیاس

این کیست این، این کیست این، این یوسف ثانیست این / خضْرست و الیاس اِین مگر، یا آب حیوانیست این.(٤/۱۰۰)
از آن آبی که چشمه‌ی خضر و الیاس / ندیدست و نبیند آنچنان آب.(۱/۱۷۸)
دزد خونی بین که هر کس را که کشت / خضر و الیاسی شد و هرگز نمرد.(۲/۱۵۵)
ور چو الیاس قلاووز شوی / تا لب چشمهٔ حیوان چه شود؟.(۲/۱٦۸)
چو خضر سوی بحار و ایلیاس در خشکی / برای گمشدگان می کنند استعداد.(۲/۲۲۱)
گرفتم من که الیاسی و خضری / چو آب خضر عمر افزا چرایی.(٦/۵۷)
تو آن صدر و بدری که در برّ و بحری / هم الیاس و خضریّ و هم جانِ جانی.(۷/۸)

چنانکه دیده می شود، در ابیات فوق می توان ارتباط الیاس را، همچنانکه خضر، با چشمهٔ حیوان و آب حیات و نیز راهنمایی گمشدگان ملاحظه کرد.

خضر و موسی

در بیتهای زیر از خضر و موسی با هم سخن رفته است:

---

۵) همانجا.

آن سو که خشک ماهی شد پیش خضر زنده / آن سو که دست موسی چون ماه انوار آمد. (۲/۱۷۱)
تو شنیدی قرب موسی طور سینا نور حق / در حضور خضر بود آن طور سینا دور دور. (۲/۳۰۱)
چون شراب موسی افکن زان خَضَر کف در رسد / صد چو جان من درآید چون گهر اندرمیان. (۴/۲۰۸)
گر چه کلیمی همه در اعتراض / کشف کنم خضر زمانت کنم. (۴/۱۸۷)
ببینی شأن قدوسی بیابی بی دهن بوسی. / ز سر خَضْر چون موسی شوی در فقر هارونی. (۵/۲۶۳)
چون موسی پیمبر از بهر خضر انور / کرده سفر به صد پر چون هدهد هوایی. (۶/۱۹۷)

در تفاسیر قرآن کریم، ضمن تفسیر آیات ۶۰ تا ۸۶ از سورهٔ کهف، به داستان موسی و خضر اشاره رفته است. خلاصهٔ داستان چنین است: موسی به یوشع بن نون گفت که من نیارامم تا نرسم بدانجا که آن دو دریا فراهم آید، ور چند سال بگذرد. چنانکه در قرآن کریم آمده است: وَاِذْقالَ موسیٰ لِفَتیٰهُ لااَبْرَحُ حَتّیٰ اَبْلُغَ مَجْمَعَ البَحْرَیْنِ اَوْاَمْضیٰ حُقُباً.[۶] علت این تصمیم موسی آن است که وی در مناجات خود با خدا می گوید: یا رب، هیچ خلق ترا هست بر پشت زمین از من داناتر؟ گفت: یا موسی مرا بنده‌ای است نام او خضر. او به علم از تو بیش است. موسی گفت: مرا سوی او رهنمون کن. خدای گفت ــ عز و جلّ ــ: او به میان دو دریا باشد. پس موسی آهنگ دو دریا کرد تا با خضر دیدار کند[۷]... و موسی بفرمود مر یوشع بن نون را که طعام می بردار تا برو یم بدان مجمع البحرین... یوشع زنبیلی برداشت، و یکی ماهی بزرگ بریان کرده بدان زنبیل اندر نهاد، و برفتند تا به مجمع البحرین رسیدند، بی آنکه بدانند آنجا همان جاست که آهنگ کرده‌اند. در آنجا، موسی از خستگی به خواب رفت و بعد خواب بر یوشع غلبه کرد. یوشع، قبل از به خواب رفتن، ماهی بریان را از زنبیل بیرون آورده بر کنار دریا نهاد. گویند آنجا چشمهٔ حیوان بود، یک قطره از آن آب به ماهی برافتاد ماهی زنده گشت و به دریا اندر شد. موسی و یوشع، چون از خواب برخاستند، راه خود گرفتند، و داستان ماهی فراموش شد. چون مدتی به راه ادامه دادند، موسی گرسنه شد و از یوشع غذا طلب کرد. یوشع گفت: آنجا دیدی که نزدیک آن سنگ برسیدیم و بخفتیم، آن ماهی زنده شد و به میان آب اندر شد، و مرا حدیث او فراموش شد که ترا بگفتمی.[۸] اَرَاَیْتَ اِذْ اَوَیْنا اِلَی الصَّخْرَةِ فَاِنّی نَسیتُ الحوتَ.[۹] موسی ــ علیه السلام ــ بدان گاه که خدای ــ عزّ وجلّ ــ مناجات کرد و حدیث خضر فراز آمد، گفته بود: مرا راهنمایی کن سوی آن بندهٔ صالح. و خدای ــ عزّ و جلّ ــ گفته بود که طعام تو، تو را راهنمایی کند سوی آن بندهٔ من. پس موسی با یوشع برگشت تا بدان سنگ رسیدند که از آنجا رفته بودند. و آن سنگی بود سبز

۶) کهف ۱۸: ۶۰.
۷) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۴، صص ۹۴۶ - ۹۴۷.
۸) همانجا، صص ۹۵۱ - ۹۵۲.
۹) کهف ۱۸: ۶۲.

شده، از جهت آنکه خضر آنجا نماز کرده بود. و آنجا هیچ کس را نیافتند، و ماهی را یافتند همچنان به میان دریا اندر، و زمین خشک یافتند. از هر جا ماهی می رفت، زمین خشک پیدا می آمد. موسی و یوشع دنبال ماهی می رفتند تا برسیدند به جزیره ای، وخضر را یافتند بدان جزیره که نماز می کرد. موسی و یوشع هر دو بنشستند تا خضر سلام بداد...[10] نیز ← کشتی در داستان خضر.

ماهی

در کلیّات شمس، بیتی آمده است که مستقیماً به رابطهٔ خضر و موسی و ماهی، چنانکه در تفاسیر آورده اند، اشارت دارد:

آن سو که خشک ماهی شد پیش خضر زنده / آن سو که دست موسی چون ماه انور آمد. (۲/۱۷۱)

که شرح آن، در ضمن بیان رابطهٔ خضر و موسی، گذشت ← موسی و خضر.

اما ابیات متعددی نیز در کلیات شمس هست که در آن، «ماهی» همراه با «آب» و «دریا» و «آب حیوان» آمده است که ارتباطی با داستان موسی و خضر ندارد. در اینجا چند نمونه از ابیاتی که در آنها به ماهی و آب حیوان اشاره شده است می آوریم:

ماهی که بیافت آب حیوان / بر خشک چرا درنگ دارد. (۲/۸٦)

آیا ماهیِ جان در شستِ قالب ببین صیاد را، در شست منگر...
چو در جو یت روان شد آب حیوان. به خمّ و کوزه گر اشکست منگر. (۲/۲۸۳)

من ماهی چشمهٔ حیاتم / من غرقهٔ بحر شهد و شیرم. (۳/۲٦٤)

ایا ماهی یقین گشتست زدریای پس پشتت بگردان روی و واپس رو چوتو از اهل دریایی.
ندای اِرْجِعی بشنو به آب زندگی بگرو درآور آب و خوش می رو به آب و گل چه می یابی. (۵/۲۲۹)

آب حیات، آب حیوان، آب خضر، چشمه حیوان

یکی از برجسته ترین نکته ها در داستان خضر آب حیات است. رسیدن خضر به چشمهٔ آب حیات، و نوشیدن وی از آن چشمه و در نتیجه یافتن عمر جاو یدان مضمون

---

۱۰) در ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٤، صص ۹٤٦ - ۹۵۳، تفصیل داستان آمده است؛ و نیز با اختلافی در روایت ← تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی، ص ۲۵۳ و بعد؛ برای دیدن روایات مختلف در این باره ← کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۱٤ و بعد.

دل انگیزی است با ظرفیت تأویل پذیری دلخواه در جهت افکار عرفانی، که متصوفه به نحوی گسترده از آن بهره برداری کرده اند. به همین سبب، در غزلیات مولوی اشاره های فراوان به آب حیات و مترادفات آن مثل آب زندگی، آب حیوان و آب خضر وجود دارد. این اشاره ها گاهی با نام خضر همراه است و گاهی بدون نام خضر ذکر شده است. در اینجا می کوشیم این اشاره ها را، با نوعی تفکیک برای سهولت مراجعه، ذکر کنیم.

آب حیات و خضر

چشمهٔ خضر و کوثری زاب حیات خوشتری / زاتش هجر تومنم خشک دهان چرا چرا.(۱/۳۸)
برات آمد برات آمد بنه شمع براتی را / خضر آمد خضر آمد بیار آب حیاتی را.(۱/٤۹)
خضرِ خَضرانست و از و هیچ عجب نیست / کز چشمهٔ جان تازه کند او جگری را.(۱/٦۳)
هزار مشک همی خواهم و هزار شکم / که آب خضر لذیذست و من دراستسقا.(۱/٤۱)
ای تو آب زندگانی فاسْقِنا ای تو دریای معانی فاسْقِنا
ما سبوهای طلب آورده ایم سوی تو ای خضر ثانی فاسقنا(۱/۱۱۳)
خَضر دلی که زآب حیات عشق چشید / کساد شد برِ آن کس زلال مشربها.(۱/۱٤٦)
همرهانِ آب حیوان خضریانِ آسمان / زندگیِّ هر عمارت، گنجهای هر خراب.(۱/۱۸۱)
اگرچه خضر سیراب حیاتست / به لعلت آرزومند عظیمست.(۱/۲۰٦)
جهان پر از خَضر سبز پوش دانی چیست / که جوش کرد زخاک و درخت آب حیات.(۱/۲۸۰)
گوشه گرفتست و جهان مست اوست / او خَضر و چشمهٔ حیوان ماست.(۱/۲۹۳)
خضْر از کرم ایزد بر آب حیاتی زد / نک زُهره غزل گویان در برج قمر آمد.(۲/٤۸)
چو خاص و عام آب خضْر نوشند / دگر کس سخرهٔ ماتم نگردد.(۲/۷٤)
اینک آن خضْری که میرِ آب حیوان گشته بود / زنده را بخشد بقا و مرده را حیوان کند.(۲/۱۱۰)
خَضری گِردِ جهان لاف زد از آب حیات / تا به گوش دل ما طبل بقایی برسد.(۲/۱٤۵)
ور خَضروار قلاووز شوی / تالب چشمهٔ حیوان، چه شود.(۲/۱٦۷)
گر فاضلی و فردی آب خَضَر نخوردی / هر کو نخورد آبش در مرگ اسیر باشد.(۲/۱٦۹)
تو خفته ایّ و آب خَضَر بر تو می زند / کز خواب برجِه و بِستان ساغرِ خلود.(۲/۱۸۲)
پاینده گشت خضر که آب حیات دید / پاینده گشت و دید که پاینده می شود.(۲/۱۸۸)
جامهٔ عمر را ز آب حیات / چون خَضَر خوش طراز باید کرد.(۲/۲٤۵)
خضْریی من گر ببیند روی تو، ای وای من / ورنبیند، آب حیوان هردمش نوشیده گیر.(۲/۲۹۳)
سفرراه نهان کن سفر از جسم به جان کن / ز فرات آب روان کن بزن آن آب خَضَر بر.(۳/۲)
چشمهٔ خضْر ترا می خواند / که سبو کش دو سه فرسنگ بیار.(۳/۱۸)

آن یار تُرُشرو را این سوی کشانیدش / زین ساغر خندان رو جامی بچشانیدش...
باشد بوَدش سکته، در گور نَباید کرد / زین آب خَضَر یک کف در حلق چکانیدش. (۳/۸۸)
اگر به دست من آید چو خضْر آب حیات / ز خاک کوی تو آن آب را طراز کنم. (٤/٥۷)
این عجب خضْر نیست ساقی گشته از آب حیات / کوه قاف نادره ست و نادره عنقاست این. (٤/۲۰۰)
پس بجُستم آب حیوان، خضْر گفت / بی وصالش جان نیابی جان مکَن. (٤/۲۳٦)
خامش، که خوش زبانی چون خضر جاودانی / کز آب زندگانی کور و کرست مردن. (٤/۲٤۹)
میّش هر لحظه می گوید که آب خضر را درکش / رخش هر لحظه می گوید که گلزار مخلّد بین. (٤/۲۹۹)
آن کز میّت گلگون بود یا رب چه روزافزون بود / کز آب حیوان می کند آن خضر هر ساعت وضوء. (٥/۱۷)
اندر ظلماتست خضَر در طلب آب / کان عینِ حیاتِ خوش فوارهٔ ما کو. (٥/۳۹)
یا چشمهٔ خضرست روان گشته بدین سو / یا تُرک خوش ماست ز بلغار رسیده. (٥/۱۳۰)
خضْری به میان سینه داری / در آب حیات و سبزه زاری. (٦/۸۲)
خضر آب حیات را نیاید / گر بوی بَرد که تو چه داری. (٦/۸۲)
چون آب حیاتِ خضر دیدی / چون صافی و آبگون نگشتی ؟!. (٦/٦۹)
چو خلیل رو در آتش که تو خالصی و دلخوش / چو خضر خور آب حیوان که تو جوهر بقایی. (٦/۱۳٦)
خضْرت چرا نخوانم کاب حیات خوردی / پیشت چرا نمیرم چون یار یار گشتی. (٦/۱۹۰)
رفیقِ خضْر خرد شو به سوی چشمهٔ حیوان / که تا چو چشمهٔ خورشید روز نورفشانی. (٦/۲٥٤)
ما عاشق عشقیم که عشقست نجات / جان چون خضرست و عشق چون آب حیات. (۸/۱۸)
تا همچو خلیلْ آتش اندر نشوی / چون خضْر به سر چشمهٔ حیوان نرسی. (۸/۳۰٥)
ره به آب حیات می نبرند / خَضَری آبخوار بایستی. (۷/۲۸,۳٦)
تو سربسر جانی مگر یا خضْر دورانی مگر / یا آب حیوانی مگر کز خلق پنهان می روی. (۷/۹۰)
روان شو تا که جان گوید: روانت شاد باد و خوش / میان آب حیوانی که باشد خضْر را منهل. (۷/۱۲۰)
خار و گل را حسن بخش از آب خضْر / طاق را و جفت را کن جفت ناز. (۷/۱۲٤)

آب حیات، خضِر، اسکندر

تو آن خضری که از آب حیاتت / گدایان را سکندر می توان کرد. (۲/۷۱)

آب حیات و ظلمات

در ظلمات ابتلا صبر کن و مکن ابا / کاب حیاتْ خضر را در ظلمات می رسد. (۲/۱٦)
آب حیوان که نهفته است و در آن تاریکیست / پر شود شهر و کُهستان و بیابان چه

شود؟ (۲/۱٤۷)

آب حیوان که در آن تاریکیست / پر شود شهر و بیابان چه شود.(۲/۱٦۷,۱٦۸)

بدان که آب حیات اندرون تاریکیست / چه ماهیی که ره آب بسته ای برخود؟!.(۲/۲۳۱)

درون ظلمتی می جو صفاتش / که باشد نور و ظلمت محو ذاتش.(۳/۹۱)

آب حیات از شرف خود نرسد بهر خلف / زین سببست مختفی آب حیات در غَلَس. (۳/۷۸)

در آن ظلمت رسی در آب حیوان / نه در هر ظلمتست آب حیاتش.(۳/۹۱)

ظلمتی کز اندرونش آب حیوان می زهد / هست آن ظلمت به نزد عقلِ هشیاران صیام. (۳/۲۹۲)

اندر ظلماتست خضَر در طلب آب / کان عین حیاتِ خوش فواره ما کو.(۵/۳۹)

آب حیوان نه که در تاریکیست؟ / بطلب در شب و مشتاب مرو.(۵/۷۲)

در درون ظلماتِ سیَهی چشمان / همچو آب حیوان ساکنی و مستتری.(٦/۱٥٤)

آب حیات

علاوه بر ابیات مذکور در بارهٔ آب حیات، در کلیّات شمس بیش از ۱٦۰ شاهد دیگر می توان یافت که در آنها به آب حیات یا یکی از مترادفهای آن اشاره شده است، بی آنکه به نام خضر یا ظلمات اشاره‌ای رفته باشد. چون در این شواهد اشارات خاصی که جدا از اشاره های ابیات سابق الذکر باشد وجود ندارد، از ذکر آنها خودداری و فقط به ذکر جلدها و صفحات پاره‌ای از این نمونه ها بسنده می کنیم:

ج ۱: ص ۵، ۳۵، ۳۹، ٤۲، ۵۰، ۵۳، ۵٤، ٦۱، ۷۷، ۹۵، ۹٦، ۱۱۵، ۱۱٦، ۱٦۰، ۱۹۹، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲٤۳، ۲٦۱، ۲۸۲، ۲۸۸.

ج ۲: ص ۳۲، ٤٦، ٤۸، ۵۵، ۵۷، ٦۰، ٦۱، ۹۰، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۳٦، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۹۰، ۲۳٤، ۲۳۸، ۲٤٦، ۲۵۸، ۲٦۲، ۲٦٤، ۲٦۹، ۲۸۳، ۲۸۵.

ج ۳: ص ۲، ۷، ۲۵، ۲۸، ۳۲، ۳٤، ۷۳، ۷۸، ۸۲، ۹٦، ۱۱۸، ۱۳٦، ۱۳۷، ۱٤۳، ۱٤۸، ۱۵٦، ۲۲۰، ۲٦٤، ۲۷۵، ۲۸٦، ۲۹۵، ۲۹۹.

ج ٤: ص ۱۰، ۲۰، ۲۸، ۳٦، ۳۷، ٤۰، ٤۵، ۵۰، ۵۵، ۵۸، ۷۵، ۹۰، ۹٤، ۱۰٦، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳٤، ۱٤٤، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵٦، ۱٦۰، ۱٦۲، ۱۸۰، ۱۹۸، ۲۲٦، ۲۳٦، ۲٤۸، ۲۵۸، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۹۲، ۲۹٦، ۲۹۷.

ج ۵: ص ۱۸، ٦۳، ٦٤، ۷۲، ۸۰، ۱۱٦، ۱۳۰، ۱٦٤، ۱٦۷، ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۱۲،

۲۲۳، ۲۳۷، ۲۶۷، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۹۶.

ج ٦: ص ۱۸، ۲۸، ۳۷، ۵۹، ٦٦، ٧٤، ٨٤، ٨٦، ۸۹، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۲۵، ١٤٨، ۱۵۵، ۲۸۳، ۲۹۹.

ج ۷: ص ۷، ۹، ۳۲، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۲٦، ۱۳۵، ۱۳۹، ١٤٠، ١٤٨.

نام خضر در قرآن کریم نیامده است، اما در سورهٔ کهف، که به بخشی از داستان موسی اشاره دارد، مفسرین اغلب نام خضر را به میان آورده‌اند. این اشارهٔ قرآن حاکی از برخورد موسی با یکی از بندگان خداست پس از آنکه موسی تصمیم می گیرد که به «مجمع البحرین» برسد. (← موسی و خضر). موسی در همین سفر و این جایگاه است که با یکی از بندگان خدا برخورد می کند: «فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً.»[11] همین «عبد» یا بنده‌ای از بندگان خداست که مفسرین از او به نام خضر یاد کرده‌اند. طبری در ترجمهٔ این آیه نوشته است:

> بیافتند بنده‌ای را از بندگان ما ــ یعنی خضر علیه السلام ــ که داده بودیم او را رحمتی از نزدیک ما و بیاموخته بودیم او را از نزدیک ما علم بودنیها.[12]

چنانکه در مقدمهٔ این بخش گفتیم، خضر نیز، مثل الیاس، به ظلمات راه یافته و آب حیات نوشیده و عمر جاودان یافته است. طبری در معرفی خضر و نوشیدن وی از آب حیات می نویسد:

> و این خضر از سرهنگان ذوالقرنین بود. و ذوالقرنین چنان خبر یافته بود که اندر ظلمات آب حیات است، که هر که آن آب بخورد، هرگز نمیرد. و ذوالقرنین، به طمع آن آب به ظلمات اندر شد تا آن آب باز خورد پس از آن که همه جهان او را مسخر گشته بود و به مشرق رسیده بود که آفتاب از آنجا برمی آید و به مغرب رسیده بود که آفتاب آن جا فرو می شود، و همه جهان او داشت و هیچ چیز او را در بایست نبود مگر زندگانی دراز. پس برخاست؛ و لشکر را برگرفت و به مغرب، که آفتاب فرو می شود، اندر گذشت؛ و به ظلمات اندر شد به طمع آب حیات... پس خضر ــ علیه السلام ــ آب یافت، و تشنه بود و از آن آب بخورد. پس آنگاه، بیامد و ذوالقرنین را آگاه کرد که که من آب یافتم. و ذوالقرنین بازگشت و آن آب طلب کردند و هیچ جای باز نیافتند، و هفت شبانروز همی

---

۱۱) کهف ۱۸: ٦٥. ۱۲) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٤، ص ۹۳۲؛ و نیز ← تفسیر التبیان، ج ۷، ص ٦٢.

گردیدند و باز نیافتند.[۱۳]

این «ذوالقرنین»، که نام وی در قرآن کریم ذکر شده است،[۱۴] به گونه‌های متعددی در تفاسیر معرفی شده است. امّا «از نظر ایرانیان و اصحاب نجوم، وی اسکندر است که ملک عجم را زایل کرد و دارا ابن دارا را کشت.[۱۵]» مقدسی، در بارهٔ اسکندر و خضر و چگونگی رسیدن خضر به آب حیات، می‌نویسد:

در کتاب ابی حُذَیْفه از حسن روایت شده که ذوالقرنین در کتابها چنین خواند که مردی از فرزندان سام‌بن نوح از چشمهٔ بحر (=عین البحر) خواهد نوشید ــ و آن چشمه‌ای است از بهشت ــ و جاودانه خواهد شد تا روز رستاخیز. و او به جستجوی آن چشمه بیرون رفت. و خضر وزیر و پسر خالهٔ او بود، و بر آن چشمه هجوم برد، و نوشید و وضو گرفت، و ذوالقرنین را از آن آگاه کرد. پس ذوالقرنین گفت: من در جستجویش بودم و تو یافتی...[۱۶]

در قصص الانبیاء آمده است که پس از آنکه ذوالقرنین سدّ یأجوج و مأجوج را بنا می‌کند، روی به مشرق می‌آورد، و پس از چندی، علما را جمع کرده از ایشان در بارهٔ آب زندگانی می‌پرسد. جوانی می‌گوید:

در وصیتنامهٔ آدم ــ علیه السلام ــ (آمده است) که مر خدای ــ تعالی ــ را چشمه‌ای است از پس کوه قاف، به تاریکی اندر. آن چشمه سپیدتر است از شیر و شیرینترست از انگبین. هر که از آن یک شربت بخوارد تا آنگاه که از خدای ــ تعالی ــ مرگ نخواهد نمیرد.[۱۷]

ذوالقرنین خضر را مقدمهٔ لشکر می‌کند و با دو هزار مادیان می‌فرستد، و خود با چهار هزار سوار و قوت دوازده ساله روی به تاریکی می‌آورد. ذوالقرنین، چون به تاریکی وارد می‌شود، راه را گم می‌کند و به اشتباه می‌رود و از چشمه دور می‌افتد. و خضر نیز در تاریکی گم می‌شود و از لشکر جدا می‌افتد. گوهری را که ذوالقرنین به او داده است، تا اگر گم شد در تاریکی بگذارد تا از روشنایی آن او را پیدا کنند، بر زمین می‌نهد.

همان جا چشمه‌ای پدید آمد. خویشتن را بشست، و از آن آب بخورد، و خدای را

۱۳) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٦، صص ۱۵۴۳، ۱۵٤٤. ۱٤) کهف ۱۸: ۸۳.

۱۵) آفرینش و تاریخ، ج ۳، ص ٦٦. ۱٦) همانجا، صص ٦٦ و ٦۷. ۱۷) قصص الانبیاء، ص ۳۳۰.

سپاسداری کرد، و از آنجا برفت، و باز گوهر را برزمین نهاد و روشنایی کرد چنانکه همهٔ عالم روشن شد، و لشکر سوی او باز آمدند، و از تاریکی بیرون آمدند...[۱۸]

راجع به چشمهٔ «آب حیات» نیز ← ذیل **موسی وخضر**. چنانکه قبلاً اشاره کردیم، خضر و الیاس را یکی دانسته‌اند؛ و به هر حال، اگر یکی هم باشند، بعضی صفات مشترک دارند،[۱۹] از جمله داشتن عمر جاویدان. صاحب **قصص الانبیاء** می نویسد:
و در جای دیگری می نویسد:

و خضر و الیاس تا روز قیامت نمیرند که هر دو، آب زندگانی خورده‌اند.[۲۰]

در بعضی قصه‌ها آمده است که خضر و الیاس بودند که هر دو آب زندگانی یافتند در تاریکی.[۲۱]

(← داستان خضروالیاس)

کشتی

آن شنیدی که خَضِر تختهٔ کشتی بشکست / تا که کشتی ز کف ظالم و جبّار برست. (۱/۲۳۸)
وگر خضری در اشکستی بنا گه کشتیِ تن را / در این دریا همه جانها چو ماهی آشنایستی. (۵/۲٤٦)
کشتی شکسته باید در آبگیرِ خضر / کشتی چو نشکنی تو، نه کشتی که لنگری. (٦/۲۱۵)

ارتباط خضر با کشتی و شکستن کشتی مربوط به داستان برخورد موسی با خضر است که در سورهٔ کهف آمده است. (← موسی و خضر) پس از آنکه موسی به خضر می رسد، موسی به او می گوید:

هَلْ اَتَّبِعُکَ عَلیٰ اَنْ تُعَلِّمَنِ مِمّا عُلِّمْتَ رُشْداً؟[۲۲] گفت من با تو بیایم، تا تو مرا اندر

---

۱۸) قصص الانبیاء، ص ۳۳۱. ۱۹ و ۲۰ و ۲۱) اعلام قرآن، ذیل الیاس، ص ۲۰٤ و بعد. قصص الانبیاء، صص ۳۳۸ و ۳٤۲. ۲۲) کهف ۱۸: ٦٦.

آموزی از آن علم که تورا اندر آموختند؟ خضر گفت: **اِنَّکَ لَنْ تَسْتَطیعَ مَعی صَبْراً وَکَیْفَ تَصْبِرُ عَلیٰ مالَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً.**[۲۳] گفت: تو با من نتوانی بودن که تو آنچه من کنم ندانی و بدان اندر صبر نتوانی کردن... موسی گفت: **سَتَجِدُنی اِنْ شاءَ اللّهُ صابِراً ولا اَعْصی لَکَ اَمْراً.**[۲۴] گفت: اگر خدای خواهد تو مرا از صابران یابی و به هیچ کار اندر تو عاصی نگردم.[۲۵]

پس از آنکه موسی قول می دهد، موسی و خضر و جوانِ همراه موسی، یوشع، به لب دریا می روند. کشتی پیش می آید، و هر سه سوار کشتی می شوند. خضر در آنجا که نشسته است، کشتی را سوراخ می کند. چنانکه خدای می فرماید: **فَانْطَلَقا حَتّیٰ اِذارَکِبا فی السَّفینَةِ خَرَقَها.**[۲۶] موسی می گوید: آیا آن را سوراخ می کنی تا اهل آن غرق شوند؛ و خضر جواب می دهد: که نگفتم با من صبر نمی کنی؟...[۲۷] خضر پس از آنکه عذر موسی را می پذیرد به سفر با وی ادامه می دهد؛ در این سفر، خضر بچه ای را نیز می کشد و دیواری را در دهی می سازد و سپس کارهای خود را برای موسی توضیح می دهد. از جمله، در بارهٔ سوراخ کردن کشتی می گوید:

اَمّا السَّفینَةُ فَکانَتْ لِمَساکینَ یَعْمَلونَ فی البَحْرِ فَاَرَدْتُ اَنْ اَعیبَها وَکانَ وَراءَ هُمْ مَلِکٌ یَأخُذُ کُلَّ سَفینَةٍ غَصْبا. (کهف ۱۸: ۷۹) ایدون گفت که آن کشتی از بهر آن سولاخ کردم که از آنِ گروهی درویشان بود که کرده بودند بدان دریا اندر، تا مر ایشان را نفقه باشد. و آنجا مِلِکی بود که همه کشتیها بغصب بگرفتی: و مر آن کشتی را از بهر آن سولاخ کردم تا عیبناک گردد، و چون معیوب بوَد آن مِلک آن را نستاند از درویشان.[۲۸]

راهنمایی گمشدگان در دریا و خشکی

ور پنهانست او خضروار / تنها به کنارهای دریا
ای باد، سلام ما بدو بر / کاندر دل ما ازوست غوغا. (۱/۸۳)
چو خضْر سوی بحار ایلیاس در خشکی / برای گمشدگان می کنند استعداد. (۲/۲۲۱)
گر بماند عاشقی از کاروان / بر سر ره خضر آید رهبرش. (۳/۱۰۳)

۲۳) کهف ۱۸: ۶۸.
۲۴) کهف ۱۸: ۶۹.
۲۵) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٤، ص ۹۵۳.
۲۶) کهف ۱۸: ۷۱.
۲۷) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٤، ص ۹۵٤.
۲۸) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٤، ص ۹۵۵.

خضر و الیاس هر دو راهنمایی گمشدگان را بر عهده دارند. در اغلب تفاسیر، الیاس راهنما و نجات دهندهٔ مردم گمشده در خشکی و بیابان است، و خضر موکّل دریاهاست و غرقه شدگان و راه گم کردگان در دریا را نجات می دهد. اما گاهی نیز بر عکس است: تعهّد نجات مردم را در خشکی، خضر، و در دریا به الیاس نسبت داده‌اند. در نتیجهٔ توجه صوفیان به خضر در ارتباط با واقعهٔ موسی و خضر، الیاس بتدریج فراموش شده است و نجات مردم، چه در دریا و چه در خشکی، به خضر محوّل شده است. طبری می نویسد:

و خدای ـ عزّ و جلّ ـ الیاس را زندگانی داده است، و بر زمین گماشته است بر خشکی تا همی گردد و بر مؤمنان دعا همی کند، و گناهکاران امت محمد ـ صلوات الله علیه و سلم ـ را از خدای ـ عزّ و جلّ ـ در می خواهد. و اگر در بیابانی کسی راه گم کند که او را اجل نیامده باشد، الیاس ـ علیه السلام ـ بیاید و او را به راه باز آورد. و اگر کسی به بیابانی اندر بمیرد، الیاس ـ علیه السلام ـ بر او نماز کند؛ و چون تنها بود و کسی با او نباشد، آن مرده را دفن بکند.[۲۹]

و در مورد خضر می نویسد:

و حق ـ تعالی ـ مر خضر را به دریاها برگماشته است، تا بدان دریاها اندر عبادت کند شب و روز... و اندر آن دریاها نگاه همی کند تا اگر کشتیی غرقه شود به دریا و مسلمانی غرقه شود، بر او نماز همی کند؛ و دعا بر مسلمانان و امّت مصطفی ـ صلوات الله علیه ـ همی کند.[۳۰]

مقدسی ضمن داستان موسی و خضر می نویسد:

و او (خضر) موکّل بر دریاهاست و یاور درماندگان.[۳۱]

و در داستان الیاس بار دیگر اشاره می کند که:

حسن گوید که او (الیاس) موکّل بر صحراها و دشتهاست، و خضر موکّل بر دریاهاست، و این دو در مراسم هر سال با یکدیگر دیدار می کنند.[۳۲]

---

۲۹) همان کتاب، ج ۶، ص ۱۵۴۳.
۳۰) همان کتاب، ج ۶، صص ۱۵۴۳ و ۱۵۴۵ و نیز ج ۴، ص ۹۱۴.
۳۱) آفرینش و تاریخ، ج ۳، ص ۶۵.
۳۲) همان کتاب، ص ۸۳.

در قصص الانبیاء، وظیفهٔ نجات و راهنمایی درخشکی به خضر و در دریا به الیاس سپرده شده است:

خضر و الیاس تا روز قیامت نمیرند، که هر دو آب زندگانی خورده‌اند. و خضر همه روز در بیابانها گردد، و الیاس در میان دریاها گردد تا کسی که راه را غلط کرده بوَد به راه باز آرند.[۳۳]

سبز پوشی خضر

جهان پر از خَضِر سبز پوش دانی چیست / که جوش کرد زخاک و درخت آب حیات. (۱/۲۸۰)

ای سبزپوشان چون خَضِر، ای غیبها گو یان بسِرّ/ تا حلقهٔ گوش از شما پر درّو پر مرجان کنیم. (۳/۱۷۷)

ارتباط خضر با سبزی از خود نام خضر پیداست. خِضْر گاهی خَضِر تلفظ و گفته می شود و در این شکل به معنی «مرد سبز» است. در دائرة المعارف الاسلامیه، در ذیل کلمهٔ خَضِر، آمده است: «اسم شخصی است معروف و مشهور که او را در اساطیر و قصص مقام بزرگی است. و خضر، در اصل، لقب است که معنایش «مرد سبز» است. سپس این لقب با گذشت ایام فراموش شده و صیغهٔ دیگر، یعنی خِضْر، جای آن را گرفته است.»[۳۴] در تفاسیر و قصص، در ارتباط خضر با سبزی علتهای دیگری نیز ذکر شده است. طبری می نویسد: «از بهر آن مر او را خضر خواندند که هر کجا بر نشستی آن موضع سبز گشتی».[۳۵] در قصص الانبیاء نیشابوری آمده است:

در قصه آمده است که خضر را برای آن خضر خواندند که چون به زمین خشک بگذشتی، سبز شدی.[۳۶]

روایتهای دیگر نیز در این مورد آمده است، از جمله:

بدان جهت آن جناب بدین لقب (خضر) ملقب گشت که نوبتی بر زمین بیضا نشست و فی الحال سبزه از اطراف او رُسته... بر پوستین سفید بنشست، و به برکت مقدم او سبز شد؛ و به قول مجاهد، هر وقت نماز گزاردی پیرامن آن، گیاه

---

۳۳) قصص الانبیاء، ص ۳۳۸.
۳۴) دایرة المعارف اسلامیه، ج ۸، ص ۳۵۰، ذیل «خضر».
۳۵) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٤، ص ۹٤۸ و نیز ص ۹۵۳.
۳۶) قصص الانبیاء، ص ۳۳۸.

رُسته صفت خضرت پذیرفتی.[۳۷]

در قصص الانبیاء ثعلبی، برخورد موسی و جوان با خضر، چنین توصیف، می شود:

قال فَانْتَهیٰ موسی و فتاهٌ اِلَی الْخِضْرِ وهو قائمٌ یُصَلّی علی طَنْفَسَةٍ خضراءِ علی وجهِ الماءِ وهو مبشَّحٌ بثوبٍ اخضرٍ[۳۸].

عطّار نیز ضمن تشبیهی به سبز پوشی خضر اشاره می کند:

خضر مرغانم از آنم سبزپوش / بوکِ دانم کردن آب خضر نوش[۳۹]

ب) تفسیر داستان خضر و الیاس (ع)

علم لدنی و خضر

یکی از جنبه های برجستهٔ شخصیت خضر برخوردار بودن وی از علم لدنی است. علم لَدُنی، به اعتباری دیگر، همان معارف غیبی و حقایق و اسرار الهی است که از طریق کسب و یا آلات حس و عقل به دست نمی آید. صوفیه می کوشند تا با مجاهده و ریاضت و ذکر و خلوت به جایی برسند که روزن دل آنان به سوی ملکوت گشوده گردد و یا چشم بصیرت آنان باز شود، تا باب علم لدنی یا معارف حقیقی بر آنان گشوده گردد. امّا ریاضتِ تنها سالک را به جایی نخواهد رساند، و توفیق با لطف یا رحمت خدای تعالی نیز باید در این راه شامل حال سالک گردد. ابونصر سرّاج در کتاب اللمع می نویسد:

بدان که علم بیش از آن است که فهم فهیمان به آن محیط شود یا عقلهای عاقلان به ادراک آن نایل آید. و قصهٔ موسی و خضر ــ علیهما السلام ــ با وجود جلال و بزرگی موسی و آنچه از کلام و نبوّت و وحی و رسالت که خداوند به او مخصوص گردانیده بود، ترا دلیلی بسنده است.[٤۰]

---

۳۷) حبیب السیر، ج ۱، ص ٦۹ [به نقل از اسرارنامه، ص ۲٤٥] و نیز ← تهذیب الاسماء واللغات: الجزء الاول، قسم الاول، ص ۱۷٦.

۳۸) قصص الانبیاء، المسمی بالعرائس، ص ۱۲۷.

۳۹) منطق الطیر، ص ٤٥.

٤۰) اللمع، ص ۳۷۷.

خداوند، در قرآن کریم، عجز موسی را از ادراک علم بنده‌ای از بندگانش و بیشی علم این بنده از موسی را، در ضمن داستان موسی و خضر، ذکر فرموده است؛ و در وصف این بنده، که خضر است، می فرماید: **عبداً مِن عبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا** (کهف ۶۵:۱۸). خواجه عبدالله انصاری این «رحمت» را نبوّت و علم طاعت و طول حیات و علم لدنی، که علمی از علم غیب است و کسی جز او نمی داند، تفسیر کرده است.[۴۱] و در جای دیگر، ضمن آنکه برای موسی چهار سفر قایل می شود، از سفر چهارم وی به نام «سفر تعب» نام می برد، و می گوید این سفر «اشارت است به سفر مریدان در بدایت ارادت، سفر ریاضت و احتمال مشقت، تهذیب سه چیز را: نفس را، و خوی را، و دل را»[۴۲] و چند سطر بعد، اضافه می کند که از جمله ثمره های این سفر سه چیز است:

> سرّی به اطّلاع مولی آراسته، و جانی به مهر سرمدیّت افروخته، و علم لدّنی بی واسطه یافته. این است که رب العالمین با خضر کرامت کرد و در حقّ وی گفت: **وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّاً عِلْماً.** (کهف ۶۵:۱۸) هر که صفات خود قربان شرع مقدس تواند کرد ما اسرار علوم حقیقت بر دل او نقش گردانیم.[۴۳]

صاحب اللّمع نیز از «علم حقایق»، که آن را قسم چهارم علوم شریعت می داند، نیز همین «علم لدنّی» را در نظر داشته است. این علم، از نظر او، اعلی و اشرف علوم است و با اخلاص در طاعات، و توجه به خدای عزّ و جلّ از جمیع جهات، و پیوند با او در جمیع اوقات، و درستی قصدها و اراده ها، و تصفیهٔ سرّها از آفات، و اکتفا به خالق آسمانها، و میراندن نفس و... اعراض از دنیا و ترک تعلّقات آن همراه است. همهٔ علوم شریعت ــ یعنی علم روایت و آثار و اخبار و علم فقه و احکام و علم قیاس و نظر و احتجاج ــ در علم حقایق و احوال یافت می شود؛ اما علم حقایق در هیچیک ازاین علوم یافت نمی شود؛ زیرا علم حقایق ثمرهٔ همهٔ علوم است، ونهایت جمیع علوم و غایت همهٔ علوم تا علم حقایق است، و چون بدان برسد در دریایی می افتد که آن را غایتی نیست و آن دریای علم قلوب و علم معارف و علم اسرار و علم باطن و علم تصوف و علم احوال و معاملات است که به هر نام که بخوانی معنایش واحد است،[۴۴] چنانکه خداوند می فرماید: **قُلْ لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ کَلِماتُ رَبّی وَلَوْجِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً.** (کهف ۱۰۹:۱۸)

این علم لدنی، که خضر بدان مخصوص است، همان است که پیران و مشایخ

---

۴۱) کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۱۹.

۴۲) همانجا، ص ۷۲۷.

۴۳) همانجا، ص ۷۲۸.

۴۴) اللمع، صص ۳۷۸ و ۳۷۹.

صوفیه نیز بوجود آن معترف و به داشتن آن مفتخرند. صاحب مرصاد العباد مذکّران را سه طایفه می شمارد.

یکی آنهااند که فصلی چند از سخنان سجع بی معنی یادگیرند که از علم دینی در آن هیچ نباشد...[۴۵] دوم طایفهٔ ائمهٔ صالح اند، که سخن از بهر خدای و ثواب آخرت گویند؛ و از بدعت و ضلالت دور باشند؛ و از تفسیر و اخبار و آثار و سیرِ صلحا گویند؛ و بر جادهٔ سنت و سیرت سلف صالح روند؛ و خلق را، به وعظ و نصیحت و حکمت، با خدای و جادهٔ شریعت و توبت و زهد و ورع و تقوی خوانند...[۴۶] سیّم طایفهٔ مشایخ اند، که به جذبات عنایتِ حقّ، سلوک راه دین و سیر به عالم یقین حاصل کرده اند؛ و از مکاشفات الطاف خداوندی، علوم لدنی یافته اند؛ و در پرتو انوارِ تجلیِ صفاتِ حق بینای معانی و حقایق و اسرار گشته اند؛ و بر احوالِ مقامات و سلوکِ راه حق وقوفی تمام یافته اند؛ و از حضرت عزّت و ولایت مشایخ، به دلالت و تربیت خلق و دعوت به حقّ مأمور گشته، بعد از آنکه عمری واعظ نفس خویش بوده اند... و خلق را از خرابات دنیا و خمر شهوات و مستی غفلات با خطایر قدس و مجلس انسِ فی مَقْعَدِ صِدْقٍ (قمر ۵۴:۵۵) و شراب طهور وتجلی جمال ساقیِ وَسَقٰيهُمْ رَبُّهُمْ (انسان ۷۶:۲۱) می خوانند...[۴۷]

این علم، چنانکه دیدیم، عطای خداوندی است و از راه کسب و تحصیل و شواهد عقلی و نقلی حاصل نمی شود. به همین سبب، صاحب مصباح الهدایه می گوید:

علم لدنی علمی است که اهل قرب را به تعلیم الٰهی و تفهیم ربّانی معلوم و مفهوم شود، نه به دلایل عقلی و شواهد نقلی. چنانکه کلام قدیم در حق خضر ــ علیه السلام ــ گفت: وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً. (کهف ۱۸:۶۵) و فرق میان علم الیقین و علم لدنی آن است که علم الیقین ادراکِ نور ذات و صفات الٰهی است، و علم لدنی ادراکِ معانی و کلمات از حقّ بی واسطهٔ بشر. و آن بر سه قسم است: وحی و الهام و فراست.[۴۸]

علمی که پیران صوفیه از طریق تعلیم الهی و بی واسطه به دست می آورند. اغلب مورد انتقاد علما و فقها قرار می گرفت. امّا جواب آنان همیشه حکایت از عقیدهٔ آنان به علم لدنّی و

---

۴۵) مرصاد العباد، ص ۴۹۱.
۴۶) همان کتاب، ص ۴۹۲.
۴۷) همان کتاب، صص ۴۹۴، ۴۹۵.
۴۸) مصباح الهدایه، ص ۷۶.

ناچیز شمردن علم کسبی در مقایسه با آن دارد.

«می گویند وقتی یک تن از علما بر کلام بایزید اعتراض کرد که این سخن با «علم» موافق نیست. شیخ پرسید: آیا تو بر کل علم دست یافته ای؟ گفت: نه! شیخ گفت: این سخن ما تعلق به آن پاره از «علم» دارد که به تو نرسیده است. به یک فقیه دیگری، که از وی پرسید علم خود را از کی و از کجا گرفته ای، پاسخ داد: از عطای ایزدی. در یک مجلس، که وی حاضر بود، گفته شد فلانی روایت از فلانی کند و فلان از بهمان. بایزید گفت: مسکینان اند مرده از مرده علم گرفته اند و ما علم خویش از آن زنده گرفته ایم که نمی میرد.[۴۹]»

ابن عربی، عارف مشهور قرن هفتم، نیز عقیده دارد که از طریق عقل و بحث نظری به سرچشمهٔ معرفت دست نیافته است، بلکه معلّم حقیقی او ذات باری است. اوست که انسان را خلق کرد و به او بیان و حکمت آموخت: **خَلَقَ الْإِنْسانَ عَلَّمَهُ الْبَيانَ.** (رحمن ۵۵:۳و٤)؛و اوست که حکمت را به هر کس بخواهد می دهد: **يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ.** (بقره ۲:۲٦۹) بنابراین، علم ابن‌عربی نیز علم لدنّی و فیض الهی است. وی در فتوحات می گوید.

> مؤمنی که متأدب به آداب پروردگار خود بوَد و بر احکام شریعت مواظبت داشته باشد، چون به خلوت نشیند و ذکر پیشه کند و فکر خود را از ماسوی الله منصرف سازد و مانند فقیر بر آستان کرم پروردگار سر نهد، در این حال خدای ــ تعالی ــ بر او می بخشاید و از علوم و اسرار الهی و معارف ربّانی به او ارزانی می دارد.[۵۰]

همانند این سخنان را در کتب متصوفه و عرفا بسیار می توان نشان داد.

خضر: پیر، شیخ

برخورداری پیران و مشایخ صوفیه از علم لدنی همانند خضر، ازیک سو، و راهنمایی و دستگیری آنان از مریدان و نجات آنان از گمراهی به همان گونه که خضر نیز راهنما و نجات دهندهٔ گمشدگان است، از سوی دیگر، شخصیت پیران و مشایخ صوفیه را مشابه شخصیت خضر می کند. خضر در واقع یک شخصیت مثالی است که در طول تاریخ و زمان در وجود پیران و واصلان تکرار می شود. خضر در رابطه با موسی نقش شیخ و مقتدا را دارد. نجم رازی می نویسد:

---

٤۹) جستجو در تصوف ایران، صص ۳۷ و ۳۸.

۵۰) تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۳۰٦.

بدان که حق ــ تعالی ــ خضر را ــ علیه السلام ــ اثبات شیخی و مقتدایی کرد، و موسی را ــ علیه الصلوة ــ به مریدی و تعلّم علم لدّنی بدو فرستاد. از استحقاق شیخوخیت او این خبر می دهد که **عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً.**[۵۱] پنج مرتبه خضر را علیه السلام اثبات می فرماید: اوّل، اختصاص عبدیّت حضرت که **من عبادنا** دوّم، استحقاق قبول حقایق از اتیان حضرت بی واسطه که **آتیناه رحمةً** سیّم، خصوصیت یافتِ رحمت خاص از مقام عندیّت که **رحمةً من عندنا** چهارم، شرف تعلّم علوم از حضرت که **وعلّمناه** پنجم، دولتِ یافت ــ علوم لدنی بی واسطه که **من لدنا علماً.**[۵۲]

اعتقاد به مرتبهٔ شیخی و مقتدایی خضر در بسیاری از آثار صوفیه نمایان است، و اشاره های متعددی به ملاقات و دیدار مشایخ صوفیه با خضر وجود دارد که نقش او را در مقام پیری که راهنمای سالکان طریق است می نماید. این دیدارها هم در خواب و هم در بیداری اتفاق می افتد. در کتاب **اللمع** آمده:

از ابی محمد جریری حکایت شده است که گفت از ابراهیم مارستانی ــ رحمة اللّه تعالی ــ شنیدم که می گوید: خضر ــ رحمة اللّه ــ را در خواب دیدم که مرا ده کلمه آموخت و آن ها را با دست خود بر من بشمرد...[۵۳]

در همین کتاب، از ملاقات خضر با ابراهیم خواص نیز سخن رفته است. خضر در هوا می گذرد و ابراهیم خوّاص چشم می پوشد و به او نمی نگرد، و خضر فرود می آید و در کنار او می نشیند.[۵۴] در ترجمهٔ **رسالهٔ قشیریه**[۵۵] و نیز در **کشف المحجوب** و **تذکرة الاولیا** شواهدی از این دست فراوان است. در **کشف المحجوب** آمده است: «ابواسحق ابراهیم بن ادهم مرید خضر بود.[۵۶]» و در جای دیگر آمده است که ابراهیم ادهم خضر را ملاقات می کند، و نام بزرگ خدای را خضر به او می آموزد، و دلش از غیر فارغ می شود.[۵۷] همچنین محمد حکیم، که حکیمیان از متصوفه بدو اقتدا کنند، با خضر پیغمبر صحبت داشته است.[۵۸] در **تذکرة الاولیای** عطار نیز از دیدار مشایخی چون ابراهیم ادهم، بِشر حافی، ابراهیم خوّاص، ترمذی، ابو بکر ورّاق و ابو بکر کتانی با خضر حکایاتی نقل شده است. خضر با ابراهیم هم در ابتدای حال

---

۵۱) کهف ۱۸: ۶۵.
۵۲) **مرصاد العباد**، ص ۲۳٦.
۵۳) **اللمع**، ۲٦۲.
۵٤) همان کتاب، صص ١٦٨ و ١٦٩.
۵۵) ترجمهٔ **رسالهٔ قشیریه**، صص ۲۵، ۳۲، ۲۴۲، ۲۵۰، ٦۳۵، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٩٣.
۵٦) **کشف المحجوب**، ص ١٢٨.
۵۷) همان کتاب، ص ١٣٠.
۵٨) همان کتاب، ص ١٧٨.

وی دیدار می کند و هم بعد از ریاضت های سخت؛ و این بار، ابراهیم ادهم ابتدا الیاس و بعد خضر را می بیند:

پس روی به بادیه نهاد تا از اکابر دین یکی به وی رسید، و نام اعظم خداوند ــ تعالی ــ به وی آموخت؛ و او بدان نام، خدای ــ تعالی ــ را بخواند. در حال، خضر را بدید. گفت: ای ابراهیم! آن برادر من بود ــ الیاس ــ که تو را نام بزرگ خداوند ــ تعالی ــ در آموخت. پس، میان او و خضر بسی سخن رفت. و پیر او خضر بود که اوّلش در کشیده بود و در کار آورده.[۵۹]

حکیم ترمذی نیز، وقتی با همه شوق و علاقه به تحصیل، به خاطر سر پرستی مادر رفتن به طلب علم را ترک می کند، خضر، در هیأت پیری نورانی تعلیم وی را به عهده می گیرد؛ تا، بعد از سه سال، می فهمد که معلم او خضر بوده است.[۶۰] مولوی، چنانکه از رسالهٔ فرو یدن سپهسالار برمی آید، نیز با خضر دیدار داشته است. در این رساله آمده است:

چون ذاّت بیهمال او (مولوی) را علوم لدنّی منکشف و به ریاضات و مجاهدات خود را به اعلای مقامات ولایت باز رسانید و قابل اسرار احدی و محرم کنوز صمدی گشت، خلیفةُ اللهِ فی الارض، خضر ــ علیه السلام ــ به کرّات مختلف، جمال زیبای بابهای خود را به حضرت خداوندگار ما باز نمود؛ و در وقتی که حضرت خداوندگار ما را مشکلی از اسرار بیچون پیش آمدی، حضرت ایشان مصوّر شدندی و کشفشان فرمودی و به صحبت نشسته به اسرار رموز مشغول گشتندی...[۶۱]

شاید غزل زیر بیانگر تجربهٔ دیداری با خضر و سخن گفتن با او باشد:

روزی به سوی صحرا دیدم یکی معلاّ — اندر هوا به بالا می کرد رقص و جولان
هر سو از و خروشی او ساکن و خموشی — سرسبز و سبزپوشی جانم بماند حیران
گفتم که در چه شوری کز وهم خلق دوری — تو نور نورِ نوری با آفتاب تابان؟
گفتا دلم تنگ شد تن نیز هم سبک شد — تا پاگشاده گشتم از چارمیخ ارکان
گفتم که ای امیرم شادت کنار گیرم — بسیار لابه کردم گفتا که نیست امکان

---

۵۹) تذکرة الاولیاء، صص ۱۰۵، ۱۰۶.

۶۰) همان کتاب، ص ۵۲۵.

۶۱) احوال مولانا جلال الدین مولوی، صص ۲۳، ۲۴.

گفتم بیا وفا کن و ین نازرا رها کن	شاخی شکرسخا کن چه کم شود ازآن کان؟
گفتا که من فنایم اندر کنارنایم	نقشی همی نمایم ازبهر درد و درمان
گفتم ترانباید خود دفع کم نیاید	پنجه بهانه زاید ازطبعت ای سخندان
گفتا زسرّیکتو باور کجا کنی تو	طفلّی ودرسّت ابجد برگیرلوح ومی خوان
گفتم همین سیاست می کن حلال بادت	صدگونه دفع میده میکش مرا به هجران
زود اززبان دیگرصد پاسخ چوشکر	برخواند برمن ازبر گشتم خراب وسکران
بسیار اشک راندم تا دیر مست ماندم	ناگه برون شد آن شه چون جان زنقش انسان
داغی بماند حاصل زان صحبّت اندرین دل	داغی که ازلذیذی ارزد هزار احسان
فرمود مشکلاتی دروی عجب عِظاتی	خامش که درزبانها آن می نیاید آسان(۴/۲۴۴)

مولوی، در قسمتی از یک غزل، پس از اشاره به ماجرایی از داستان یوسف و شناختن او برادران خویش را، می گوید: حضرت یوسف مدت ده سال شبها نمی خوابید، و از خداوند طلب آمرزش برای برادران گناهکار خود می کرد، تا عاقبت، بحر لطف خداوند به جوش آمد و آنان را بخشید. مولوی، پس از اشاره به این ماجرا، پیران را تشبیه به الیاس و خضر می کند که آنان نیز غم نجاتِ گمشدگان و رهاندن خلق از عذاب و فساد را دارند:

چنین بوَد شب و روز اجتهاد پیران را	که خلق را برهانند ازعذاب وفساد
کنند کارِ کسی را تمام وبرگذرند	که جزخدای نداند، زهی کریم وجواد
چوخضرسوی بحار ایلیاس درخشکی	برای گمشدگان می کنند استعداد
دهند گنج روان وبرند رنج روان	دهند خلعت اطلس برون کنند لُباد(۲/۲۲۱)

در داستان شاه و کنیزک، در آغاز مثنوی، نیز پیر با خضر مقایسه می شود. در این داستان، حکیم آمده از غیب ــ که شاه مژدهٔ آمدنش را در خواب می فهمد ــ چون طبیبی الهی، درد عشق کنیزک را درمی یابد، و با کشتن تدریجی زرگر سمرقندی ــ که می توان او را مظهر مادیّات و تعلّقات دنیوی دانست که کنیزک بدو عاشق است ــ عشق وی را در دل کنیز سرد می کند. کشتن این زرگر که، در صورت ظاهری داستان و یا تأمّل عقل معمولی، عملی دور ازعدل و انصاف و صواب می نماید، مولوی را بر آن می دارد که، با مقایسهٔ کار وی و کار خضر در کشتن غلام[۶۲] هنگام سفر با موسی، این توّهم نادرست را از ذهن خواننده دور کند و کار حکیم را، که نتیجهٔ علم غیب و ارتباط با حقّ است، توضیح دهد:

۶۲) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٤، صص ۹۵٤ و ۹۵۵.

کشتن این مرد بر دست حکیم نی پی امید بود ونی زبیم
او نکشتش از برای طبع شاه تا نیامد امر و الهام اله
آن پسر را کِش خضر ببرید حلق سر آن را در نیابد عام خلق
آنکه از حق یابد او وحی و جواب هرچه فرماید بود عین صواب
آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست نایبست و دست او دست خداست...[۶۳]

مولوی در جای دیگری از مثنوی اشاره می کند که، همان گونه که طبیبان بدن بیماری جسمانی را تشخیص داده علاج می کنند. پیران نیز طبیبان روحانی اند که بیماریهای روحانی را تشخیص داده و درمان می کنند:

این طبیبان بدن دانشورند بر سقام تو ز تو واقفترند
تا ز قاروره همی بینند حال که ندانی تو از آن رو اعتلال...
پس طبیبان الٰهی در جهان چون ندانند از تو بی گفتِ دهان؟
هم ز بنضت هم ز چشمت هم ز رنگ صد سقم بینند در تو بی درنگ...[۶۴]

در مثنوی، شواهد دیگری بر مقایسهٔ بین پیر و خضر نیز وجود دارد. بایزید، در اوایل کار خویش، به دنبال خضر وقت خود می گردد:

بایزید اندر سفر جستی بسی تا بیابد خضر وقت خود کسی
دید پیری با قدی همچون هلال دید در وی فرّ و گفتار رجال
دیده نابینا و دل چون آفتاب همچو پیلی دیده هندستان به خواب[۶۵]

و جستن همین خضر وقت را پیامبر اکرم(ص) به حضرت علی ــ علیه السلام ــ وصیت می کند، و از او می خواهد برای رهایی از دشمن پنهان ستیز (نفس، هویٰ) در سایهٔ او گریزد، و چون موسی، که در زیر حکم خضر می رود، تسلیم او شود و بر کار او صبر کند. چنین پیری همان مرد کامل است، که سایه اش بر زمین چون کوه قاف است، و روحش سیمرغی است بس عالی طواف:

گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقّی پهلوانی پردلی

---

۶۳) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۶.
۶۴) همان کتاب، دفتر چهارم، ص ۳۸۴؛
۶۵) همان کتاب، دفتر دوّم، ص ۳۷۰.

لیک بر شیری مکن هم اعتماد — اندر آور سایهٔ نخل امید
اندرآ در سایهٔ آن عاقلی — کش نداند برد از ره غافلی
ظل او اندر زمین چون کوه قاف — روح او سیمرغ بس عالی طواف...
تو برو در سایهٔ عاقل گریز — تا رهی زان دشمن پنهان ستیز
از همه طاعات اینت بهترست — سبق یابی بر هر آن سابق که هست
چون گرفتت پیر هن تسلیم شو — همچو موسی زیر حکم خضر رو
صبر کن بر کار خضری بی نفاق — تا نگوید خضر: رو، هذا فراق
گرچه کشتی بشکند تو دم مزن — گرچه طفلی را کُشد تو مو مکَن
دست او را حق چو دست خویش خواند — تا یَدُاللّه فوقَ اَیدیهِمْ براند...[۶۶]

چنین عاقلی، که پیامبر حتّی حضرت علی(ع) را به رفتن در سایهٔ او وصیت می کند، خضر وقت است و در هر عصری وجود دارد. عقل او عقل مکسبی نیست، عقلی است که بخشش یزدانی است و چشمهٔ آن در میان جان اوست:

عقل دو عقلست اول مکسبی — که در آموزی چو در مکتب صبی...
عقل دیگر بخشش یزدان بود — چشمهٔ آن در میان جان بود.[۶۷]

علمی که چشمهٔ آن در میان جان است و بخشش یزدانی است، همان علم لدنّی یا، به تعبیر مولوی در مثنوی، علم عندالله[۶۸] است که خداوند به آن کس که بخواهد عطا می کند، چنانکه به حضرت آدم عطا کرد و فرشتگان را واداشت تا بر او سجده برند.

آدم خاکی زحق آموخت علم — تا به هفتم آسمان افروخت علم
نام و ناموس مَلَک رادرشکست — کوری آن کس که درحق درشکست[۶۹]

پیر یا خضر وقت نیز، همچون آدم که برخوردار از علم لدنی است، اسرار و حقایق الهی را می داند؛ چون او به نور عقل مکسبی نمی بیند، بلکه به نور پاک و عقل دیگر می بیند:

---

۶۶) همان کتاب، دفتر اول ص ۱۸۳؛ [این موضوع را سلطان ولد، در ولدنامه، (ص ۳۰٤) نیز آورده است.]
٦۷) همان کتاب، دفتر چهارم، صص ۳۹۳ و ۳۹٤.
٦۸) علّم الانسان خم طغرای ماست / علم عندالله مقصدهای ماست«(مثنوی، دفتر اول، ص ١٦٦)
٦۹) مثنوی، دفتر اول، ص ٦۳.

چشم آدم چون به نور پاک دید — جان و سر نامها گشتن پدید
چون ملک انوار حق در وی بیافت — در سجود افتاد و در خدمت شتافت[۷۰]

وهم از این روست که خضر قادر است راهنمای موسی شود و پیامبر(ص) علی ـ علیه السلام ـ را به یافتن و چنان پیری و رفتن به زیر فرمان او سفارش می کند. برای مولانا، شمس الدین تبریزی همان خضری است که به آب حیات دست یافته است و پیر و مرد کامل عصر اوست. به همین سبب ـ به قول سلطان ولد، فرزند مولوی ـ با آنکه مولوی «در دور و طور خود بینظیر بود و مثل نداشت، طالب شمس الدین تبریزی ـ قدس الله سره العزیز ـ گشته بود.[۷۱]» سلطان ولد، ضمن شرح داستان موسی و خضر، غرض خود را از نقل این داستان، بیان حال مولانا و شمس ذکر کرده است و می گوید:

غرضم از کلیم مولاناست — آنکه او بینظیر و بیهمتاست
آنکه چون او نبود کس به جهان — آنکه بود از جهان همیشه جهان...
خَضِرش بود شمس تبریزی — آنکه با او اگر درآمیزی
هیچ کس را به یک جوی نخری — پرده های ظلام را بدری[۷۲]

درغزلیات شمس، که حاصل شور و حال ناشی از عشق مولوی به شمس است و اغلب در لحظه های جذبه و بیخویشی بر زبان مولوی جاری شده است، جای مقایسهٔ و تشبیه صریح شمس به خضر نیست؛ زیرا مقایسه و تشبیه نشان از هشیاری و قال دارد و این غزلها در حال سکر و ناهشیاری و عدم فعالیت عقل، یعنی در حال، سروده شده است. اما اگر مقایسه و تشبیه صریح نیست، بر موجْ موجِ این دریای بیقرار، روح منتشر شمس است که جوشان و خروشان می رود و می آید، و برمی خیزد و می نشیند، و جمع می شود و افشان می گردد. مولوی گاهی شمس، این مرد کامل و خضر وقت خود، را «خضر» می خواند؛ و گاهی، به سبب پیوند خضر با آب حیات یا مترادفات آن، «آب حیات» می خواند.

برات آمد برات آمد بنه شمع براتی را / خضِر آمد خضِر آمد بیار آب حیاتی را. (۱/٤۹)
اینک آن خضْری که میر آب حیوان گشته بود / زنده را بخشد بقا و مرده را حیوان کند. (۲/۱۱۰)
این عجب خضریست ساقی گشته از آب حیات / کوه قاف نادِرست و نادِره عنقاست این. (٤/۲۰۰)

---

۷۰) همان کتاب، دفتر اول، ص ۷۷. ۷۱) ولدنامه، ص ٤۱. ۷۲) همان کتاب، صص ٤۱و٤۲.

خضرت چرا نخوانم کاب حیات خوردی / پیشت چرا نمیرم چون یار یار گشتی. (۶/۱۹۰)
تو سر بسر جانی مگر یا خضر دورانی مگر / یا آب حیوانی مگر کز خلق پنهان می روی. (۷/۹۰)

و گاهی نیز مولوی، شمس را «خضر خضران» می نامد که از چشمهٔ جان خود جگرهای تشنگان معرفت را تازه می کند:

خضر خضرانست و از و هیچ عجب نیست / کز چشمهٔ جان تازه کند او جگری را. (۱/۶۳)

مرد کامل، به سبب برخورداری از علم لدنی، دریای معانی و معارف حقیقی است و وجودش، مثل آب حیات، سبب زندگی حقیقی می گردد به همین سبب، مولوی در عین حال او را هم «آب زندگانی» و هم «دریای معانی» و هم «خضر ثانی» خطاب می کند:

ای تو آب زندگانی، فاسْقِنا ‌ ‌ ‌ ای تو دریای معانی، فاسْقِنا
ما سبوهای طلب آورده ایم ‌ ‌ ‌ سوی تو، ای خضر ثانی، فاسْقِنا (۱/۱۱۳)

خضر: مرد کامل، شمس، معشوق، عشق، روح، حقّ

گفتیم، به علت تشابه استعدادها و ظرفیتهای معنوی در خضر و شیخ، مولوی گاهی از شیخ یا پیر به نام خضر یاد می کند. و برای مولوی، این خضر وقت یا شیخ و مرد کامل در وجود شمس تبریزی و، بعد از او، در وجود صلاح الدین فریدون زرکوب و چلبی حسام الدین حسن تحقق پیدا می کند. امّا در کلیات شمس، خضر و آب حیات تنها اشاره به نام اینان نیست و، در عین حال، رمز و مظهری برای حقّ، معشوق، عشق، روح و «من» مولوی نیز هست. علت اطلاق یک اسم به مسّماهای متعدد و کاربرد مفهومی واحد برای مصداقهای متعدد، دیدگاه خاص او نسبت به مفهوم پیر و مرد کامل است.

تصوّر مرد کامل یا ولی ــ که سابقهٔ آن را هانز هانریش شدر(H. H. Schäeder)از پیش از اسلام مورد بررسی قرار داده و بعد از طی یک سیر تدریجی، به وسیلهٔ عبدالکریم جیلی در کتاب الانسان الکامل مدوّن و به شکلی منظّم ارائه گردیده است ــ در عرفان، ناشی از قبول دو اصل ذاتی و الهی در وجود انسان است. از این دو اصل ــ که معمولاً از آنها به روح و نفس[۷۳] تعبیر می شود ــ یکی نمایندهٔ اصل شر و وجود مادّی و زمینی، و دیگری

۷۳) روح و مترادفات آن مثل جان، دل، نمایندهٔ اصل الهی و نفس نمایندهٔ اصل غیر الهی و وجود ذاتی ←

نمایندهٔ اصل الهی و فناناپذیر و آسمانی انسان است. چنانکه در پیش نیز بارها اشاره کرده‌ایم، به اعتقاد صوفیه انسان با توفیق و کشش حق و کوشش و مجاهدهٔ خویش قادر است که اصل شرّ را ــ که از عالم خلق است ــ به فنا برساند و اصل الٰهی خود را در همین عالم خاکی تحقق بخشد. اعتقاد به تحقق اصل الهی انسان بعد از فنای از خویش و بقا در حقّ، برای صوفیه، تصور مرد کامل را پیش آورده است. این تصور ــ که از یک سو در مذهب تشیع، به قبول امامت؛ و از سوی دیگر در تصوف، به قبول نظریهٔ ولایت منجر شد ــ وجود مردی خداگونه را، که دارای قدرت و دانش بی‌پایان است، بر روی کرهٔ خاکی مورد تصدیق صوفیه قرار می‌دهد.

> اگر جوهر ذاتی انسان همیشه الهی است از آن جهت که جوهر روح او همان روح خداست، و اگر تحقق این وجود الهی در همین حیات خاکی میسّر است، پس منطقی است اگر بگوییم که چون انسان کامل وجود خود را تحقق بخشد سر منشأ قدرت و علم بیکران می‌شود... چون بجز خدا هیچ وجودی نیست، پس انسان کامل تا آنجا که در وجود است بدشواری از خدا تمیز دادنی است. در روح انسان کامل عالیترین واقعیت، و درجسم او نمایندهٔ دانیترین آن جای دارد. قلب او عرش خدا، عقل او قلم تقدیر و جانش لوح محفوظ است. اندیشه‌های نیک انسان کامل فرشتگان اند و شکهای او ارواح خبیثه و شیطان اند...[۷۴]

دکتر خلیفه عبدالحکیم، پس از ذکر شواهدی دیگر از اوصاف خداگونهٔ مرد کامل، می‌نویسد:

> این چنین نظریاتی دربارهٔ انسان کامل از زمان حلاج و بایزید رواج یافت؛ ونظر مولوی هم دربارهٔ انسان کامل ــ یعنی مردی که با خدا می‌زید، چون خدا می‌داند و چون او عمل می‌کند. ــ به طور کلی با این نظریات یکسان است.[۷۵]

و پس از بحثی دربارهٔ ولایت و نبوّت و اثبات وحی برای ولی از نظر مولوی، تصور مولوی را از

← انسان است. این دو کلمه گاهی نیز بعنوان دو کلمهٔ مترادف به جای یکدیگر به کار می‌رود. چنانکه «عقل» نیز وقتی مقید به قیدی مثل «کسبی» و «جزیی» و امثال آن نشود، ممکن است با روح یا با نفس ارتباط پیدا کند و به جای یکی از آنها به کار برود. امّا در آثار صوفیه وقتی روح و نفس با قید و صفتی مقید نشود، اغلب روح جنبهٔ الهی و ملکوتی انسان و نفس جنبهٔ مادی و مُلکی انسان را می‌نماید.

۷۴) عرفان مولوی، صص ۱۰۸ و ۱۰۹.

۷۵) همان کتاب، ص ۱۱۰.

مرد کامل به ترتیب زیر خلاصه می کند:

ــ انسان کامل کسی است که به نفس متعالی و ابدی خود، که غیر مخلوق و الهی است، تحقق بخشیده باشد. این کار برای هر کسی امکان‌پذیر است و هدف و غایت زندگی است. آنکه این مهم را انجام داده باشد، متصّف به صفات الهی است و برایش فرق نمی کند که او را ولی بخوانند یا نبی.

ــ انسان کامل در قرب خداست و میان او و خدا پیامبران یا فرشتگان واسطه نیستند.

ــ افراد مختلفی که به این مقام رسیده باشند به گونه‌ای با هم متحدند که در عین کثرت یکی هستند؛ زیرا در عالم روح تکثّر عددی وجود ندارد.

ــ انسان کامل می تواند معجزه کند و این اعجاز به معنی نفی اسباب نیست، بلکه اسبابی را به صحنه درمی آورد که در دسترس تجربهٔ عامه نیست.

ــ انسان کامل، در رابطهٔ نهائی عشق، ارادهٔ خویش را در ارادهٔ خدا مستغرق می کند؛ بنابراین، می توان گفت که مرد کامل هم وجود دارد و هم وجود ندارد. زندگی در خدا فنا نیست، بلکه استحاله است؛ پس هر روحی که زندگی در خدا را آغاز می کند بدو بقا می یابد.

ــ چون مرد کامل از خویش خالی شد، خدا در درونش می زید و از درون او سخن می گوید و به دست او عمل می کند. چشم دلش به نور خدا روشن می گردد و هر حجابی را می درد.

ــ انسان کامل، چون بگوید که با خدا یکی است، گفته‌اش موجّه است؛ زیرا این او نیست که سخن می گوید، بلکه خداست که به زبان او سخن می گوید.

ــ انسان کامل با «لوگوس» یا عقل کل، که خالق و مدبّر کاینات است، یکی است.

ــ انسان کامل، چون علت غائی خلقت است، از لحاظ زمانی آخرین خلقت است؛ امّا صورت انسان کامل پیش از خلقت هم وجود داشته است.

ــ آدم، بنابر آنچه در قرآن آمده، مظهر انسان کامل است که فرشتگان بر او سجده کردند.

ــ انسان کامل تجسّم عقل کلّ است و با نفس کلّ یکی است؛ بنابر این، هیچ قدرتی بیرون از او وجود ندارد.

ــ مرد کامل تنها مظهر یک امکان واحد نیست. در هر عصری کسی هست که به این مرتبه می رسد. رسیدن به این مرحله از طریق عبادت نیست، بلکه از طریق استحالهٔ نفس حاصل می شود. مرد کامل از خود مطلقاً فانی می شود، در خدا می زید و خدا در او می زید.[۷۶]

این مرد کامل، با این اوصاف خداگونه، در عصر مولوی شمس تبریزی است. اوصاف و لقبهایی که مولوی به شمس می دهد، چه درمثنوی و چه در کلیات شمس، اورا بسیار فراتر از انسان قرار می دهد و گاهی اورا در کنار خدا و همسان اویا خود خدا می پندارد.

خود غریبی در جهان چون شمس نیست / شمس جان باقیست اورا اَمس نیست
شمس در خارج اگرچه هست فرد / می توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثیر / نبودش در ذهن و در خارج نظیر
در تصور ذات او را گنج کو / تا در آید در تصور مثل او
چون حدیث روی شمس الدین رسید / شمس چارم آسمان سر در کشید...
این نفس جان دامنم برتافتست / بوی پیراهان یوسف یافتست...
من چه گویم یک رگم هشیار نیست / شرح آن یاری که اورا یار نیست.[۷۷]

مولوی در غزلهای خود، که حاصل بیخویشی و لحظه های جذبه و دل آگاهی اوست، بی پرواتر از آنچه در مثنوی، است، چه بصراحت و چه در پرده، به تعظیم و تقدیس شمس پرداخته است. شمس در عالم جوهرِ آدم است که نفخهٔ الهی است:

گوهر آدم به عالم، شمس تبریزی، توی / ای زتو حیران شده بحر معانی شادباش. (۳/۹۶)

این شمس، که دریای معانی حیران وصف اوست، خود اصل خورشید است که خورشید دنیا انعکاس وجود اوست.

آخر ای تبریز جان اندرنجوم دل نگر / تا ببینی شمس دنیا را توعکس شمس دین. (۴/۱۸۸)

ابر، اگر یک نظر از نرگس چشمان شمس نصیبش گردد به جای آب، آب زندگانی و گهر می بارد؛ و خورشید رخشنده، اگر از امر او سر بتابد، تاریک ابد می گردد.

---

۷۶) همان کتاب، صص ۱۲۳ - ۱۲۶ دربارهٔ انسان کامل؛ نیز ← تفسیر داستان آدم (آدم، انسان کامل).

۷۷) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰.

زهی چشم مرا حاصل شده آیین خونریزی زهجران خداوندی شمس الدین تبریزی
ایا خورشید رخشنده متاب از امر او سر را که تاریک ابد گردی اگر با او توستیزی
ایا ای ابر، گر تو یک نظر از نرگسش یابی به جای آب، آب زندگانی و گهریزی(۵/۲٦۷)

امّا جان از شرح صریح اوصاف شمس الدین ناتوان است، و تاب تحمّل شرح صریح و بی پردهٔ آنها را ندارد. برای آن کس که در عالم فانی است و آمیخته از نور و ظلمت، چگونه صفات باقی، که نور مطلق است، آشکار می گردد:

در میان ظلمت جان تو نورِ چیست آن فر شاهی می نماید در دلم آن کیست آن
می نماید کان خیال روی چون ماه بهشت وان پناه دستگیر روز مسکینیست آن
این چنین فرّ و جمال و لطف و خوبی و نمک فخر جانها شمس حق و دین تبریزیست آن
برنتابد جان آدم شرح اوصافش صریح آنچه می تابد ز اوصافش دلا مکّیست آن
زانکه اوصاف بقا اندر فنا کی رودهد مرمزیجی را که آن از عالم فانیست آن(٤/۲۰۷)

شمس تبریزی در این جهان غریب است، با همه چیز جز خدا بیگانه است، با خدا می زید و با اوست که آشناست. نقشی است که جدا از نقّاش خود نیست. علت غایی همه چیز است؛ وبنابراین، جان ومقصود اوّل هرچیز. یوسفی است درچاه دنیای مادّی وظلمانی حقّ؛ و چاه دنیا از نور وجود او چون قصر قیصر نورانی است. او را ولیّ خواندن کم است، که او خود صد هزار اولیاست.

بس غریبی بس غریبی بس غریب از کجایی از کجایی از کجا
با که می باشی وهمراز تو کیست با خدایی با خدایی با خدا...
ای گزیده نقش از نقاش خود کی جدایی کی جدایی کی جدا
با همه بیگانه ای و با غمش آشنایی آشنایی آشنا...
آخر ای جان، اول هر چیز را منتهایی منتهایی منتها
یوسفا، در چاه شاهی تو ولیک بی لوایی بی لوایی بی لوا
چاه را تو قصر قیصر کرده ای کیمیایی کیمیایی کیمیا
یک ولی کی خوانمت که صدهزار اولیایی اولیایی اولیا(۱/۱۰۹)

شمس، که با خدا می زید و از خدا جدا نیست، نازنین همهٔ یوسفان و نازنینان است. جاه او صد سر زیاده از جاه سران و سروران است؛ زیرا او موصوف کمال به اوصاف الهی است:

شمس دین بر یوسفان و نازنینان نازنین بر سر جمله شهان و سرفرازان نازنین

برسران و سروران صد سر زیاده جاه او در میان واصلانِ لطف رحمان نازنین
او به اوصاف الهی گشته موصوف کمال بر سریر و بر سران تخت سلطان نازنین (۴/۲۰۷)

صفاتی که مولوی برای شمس قایل می شود همان صفات انسان کامل است که دارای قدرت و دانش بی پایان است؛ چندانکه مولوی شمس را حتّی نور آسمان و زمین، نور خدا و یا خود خدا می خواند:

مخدوم! خداوندی! شمس الحق تبریز/ هم نورزمینی تو و خورشید سمایی. (۶/۱۸)
اگر کفرست اگر اسلام بشنو/ تو یا نور خدایی یا خدایی. (۶/۵۹)

مولوی، شمس را، که پیر و خضر وقتش می خواند، به علت ارتباط خضر با آب حیات، آب حیات نیز می نامد:

این کیست این؟ این کیست این؟ این یوسف ثانیست این/ خضرست و الیاس این مگر؟ یا آب حیوانیست این. (۴/۱۰۰)

یکسان انگاشتن شمس با حقّ سبب می شود که صفاتی که مولوی برای شمس قایل می گردد در عین حال وصف حقّ نیز باشد. چنانکه، در بسیاری از غزلها، آب حیات، همچنانکه وصف شمس است، وصف حق نیز هست، و گاهی نیز این موضوع بصراحت در مورد حقّ و شمس ذکر شده است:

شمس الحق تبریزی! خود آب حیاتی تو/ وان آب کجا یابد جز دیدهٔ نمگینک؟ (۳/۱۳۷)
آب حیات حقست وانکو گریخت در حق/ هم روح شد غلامش هم روح قدس لالا. (۱/۱۱۵)

چنانکه در داستانهای پیش، بخصوص در داستان ابراهیم، گفتیم، خداوند، که مظهر جمال و کمال است. منظور و معشوق عارفان است؛ امّا از آنجا که شیخ و مرد کامل خود با اوصاف خداگونهٔ خود مظهر وجود الهی است و از آنجا که، به قول عین القضاة، «پیرْ خود را در آینهٔ جان مرید می بیند، امّا مرید در جان پیر خدا را بیند»[۷۸]، مرد کامل یا پیر نیز از دید مرید، در عین حال هم حقّ است و هم معشوق حقیقی. «در تعلیم شمس تبریزی نیز آنچه برای مولوی تازگی داشت عشق عرفانی بود و اینکه انسان کامل خود معشوق است در واقع، شمس انسان کامل را بیشتر «معشوق» می دید تا «عاشق»؛ و خود او هم، به همین سبب،

۷۸) تمهیدات، ص ۹.

در نـزد مولانـا «سلطان المعشوقین» تلقی می شد که الهام عشق می کرد.[۷۹]» غزلیات مولوی بیان راز و نیازهای عاشقی دلسوخته با این سلطان معشوقین است که در عین حال مرد کامل و جوهر حقیقی عالم و حقّ است. مولوی، در غزلهای خود، احوال نفسانی یک عاشق عارف را، در رابطه با عشقی بس با شکوه و متعالی، همچون پرنده‌ای زیبا در قفس قالب و صورتِ غزل اسیر کرده و از دستبرد زمان در امان نگهداشته است. حالات خوف و رجا، و بسط و قبض ــ که عارف در رابطه با قرب و حضور و بعد و غیبت در رابطه با معشوق احساس می کند و مولوی می گوید این مفاهیم نامعقول را از طریق مثال می توان معقول و محسوس کرد[۸۰]ــ در غزلیات مولوی در جامهٔ مثال، محسوس و تصویر شده است. آنچه مولوی در وصف معشوق می گوید و در هجر و فراق یا وصل و دیدار معشوق می سراید، در عین حال، وصف حقّ و وصف شمس به عنوان مرد کامل نیز هست. به همین سبب، آب حیات نیز، در کلیّات شمس، همچنانکه گاهی وصف حقّ و شمس است وصف معشوق نیز هست. آوردن مثال در این مورد محتاج جستجو در دیوان شمس نیست. تقریباً هر جا که «آب حیات» بصراحت با مفهومی خاص مقایسه نشده و در ضمن شعر در وصف «او» یا «تو» آمده، این «او» یا «تو»، در عین حال، هم حقّ است و هم معشوق و هم شمس.

آه خجسته ساعتی که صنما به من رسی / پاک و لطیف همچو جان صبحدمی به تن رسی
آن سر زلف سرکشت گفته مرا که شب خوشت / زین سفر چو آتشت کی تو بدین وطن رسی
کی بود آفتاب تو دردل چون حمل رسد / تا تو چو آب زندگی بر گل و بر سمن رسی...
حسن تو پای در نهدِ یوسف مصر سر نهد / مرده ز گور برجهد چون به سر کفن رسی
لطف خیال شمس دین از تبریز در کمین / طالب جان شوی چودین تابچه شکل وفن رسی
(۵/۲۱۲)

و مثلاً در این غزل، سخن از هجران «او» است:

آن دلبر عیّار جگرخوارهٔ ما کو / آن خسرو شیرین شکرپارهٔ ما کو
بی صورت او مجلس ما رانمکی نیست / آن پرنمک وپُرفن وعیّارهٔ ما کو..
اندرظلماتست خضر در طلب آب / کان عین حیات خوش فوّاره ما کو..
آن عشق پرازصورت بی صورت عالم / هم دور زما هم زه قوّاره ما کو
ما مُشت گِلی در کف قدرت متقلّب / ازغفلت خود گفته که گِل کارهٔ ما کو
شمس الحق تبریز کجا رفت و کجا نیست / وندرپی او آن دل آوارهٔ ما کو(۵/۳۹,۴۰)

---

۷۹) جستجو در تصوف ایران، ص ۲۸٦.

۸۰) فیه مافیه، صص ۱٦٦، ۱٦۷.

در غزلیات شمس، معشوق و حق و شمس یا مرد کامل گاهی جای به «منِ» مولوی می‌پردازد. و مولوی از این «منِ» خویش، که خود جوهر الهی در وجود اوست به همان گونه سخن می‌گوید که گویی از حق و شمس و معشوق سخن می‌گوید. مولوی، در اشارات متعددی، به بیان این نظر می‌پردازد که حقیقت انسانی از اصل واحدی است؛ امّا، چون در زمان و مکان در صورت می‌آید، متعدد به نظر می‌رسد:

ده چراغ ار حاضر آید در مکان — هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی — چون نبودش روی آری بی‌شکی...
منبسط بودیم و یک گوهر همه — بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب — بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره — شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق — تا رود فرق از میان این فریق.[۸۱]

جوهر ارواح انسانی یکی است، آنچه باعث تعدد و تمایز می‌شود نیمهٔ حیوانی بشر است. مولوی، با استناد به آیهٔ **هُوَالَّذی اَنشَأکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ.**[۸۲] و نیز آیهٔ **ما خَلْقُکُمْ ولا بَعْثُکُمْ اِلاّ کَنَفْسٍ واحِدَةٍ.**[۸۳] و نیز حدیث **رَشَّ عَلَیْهِم مِنْ نورِهِ**، می‌گوید:

مفترق شد آفتاب جانها — در درون روزن ابدانها
چون نظر در قرص داری خود یکیست — وانکه شد محجوب ابدان در شکیست
تفرقه در روح حیوانی بود — نفس واحد روح انسانی بود
چونکه حق رَشَّ عَلَیْهِم نورَه — مفترق هرگز نگردد نور او.[۸۴]

و در جای دیگر نیز، با نظر به حدیث **اِنَّمَا المُؤمنونَ اِخْوَةٌ والعُلَماءُ کَنَفْسٍ واحِدَةٍ**، از اتحاد جانهای اولیا و انبیا سخن می‌گوید:

جان گرگان و سگان هر یک جداست — متحد جانهای شیران خداست
جمع گفتم جانهاشان من به اسم — کان یکی جان صد بود نسبت به جسم
همچو آن یک نور خورشید سما — صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان — چونکه برگیری تو دیوار از میان
چون نماند خانه‌ها را قاعده — مؤمنان مانند نفس واحده.[۸۵]

۸۱) مثنوی، دفتر اوّل، صص ۴۲ و ۴۳. ۸۲) انعام ۶: ۹۸. ۸۳) لقمان ۳۱: ۲۸.
۸۴) مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۵۷. ۸۵) همان کتاب، دفتر چهارم، ص ۳۰۳.

با عقیده‌ای که مولوی به وحدت جوهر بشری و وحدت روح دارد، بعید نیست که، بعد از شمس، آن وجود نامحدود و «منِ» متعالی را در خویش بیابد، و با کشف شمس در روح خویش است که او از خود نیز چنان سخن می گوید که از او و از حقّ می گوید. مولوی حقّ را در وجود شمس، و پس از وی، شمس یا حق را در وجود خویش در می یابد. سلطان ولد، در ولدنامه، پس از ذکر احوال شمس و مولانا و رفتن شمس به شام و بیقراری مولانا در دوری او و سپس رفتن مولانا به شام و نبافتن شمس و بازگشتن وی، به همین نکته اشاره کرده می گوید: مولوی، اگر چه شمس را به شام ندید، او را در خودش یافت:

شمس تبریز را به شام ندید — در خودش دید همچو ماه پدید
گفت اگرچه بتن از و دوریم — بی تن و روح هر دو یک نوریم
خواه او را ببین و خواه مرا — من و یم او منست ای جویا...[۸۶]

و چون، بنا به قول سلطان ولد، بار دیگر، به جستجوی شمس، به دمشق می رود و ناامید بازمی گردد، دیگر میان خود و شمس حجابی نمی بیند، عین او می شود و از خود می گوید و به وصف حسن و جمال خود می پردازد. اما، در عین حال، این هم شمس است که سخن می گوید و هم اوست که حسن و جمال خود را وصف می کند:

گفت چون من و یم چه می جویم — عین او یم کنون ز خود گویم
وصف حسنش که می فزودم من — خود همان حسن و لطف بودم من
خویش را بوده ام یقین جویان — همچو شیره درون خم جوشان...
مرتضی بهر آن چنین فرمود — گوهر نفس را چو می بستود
هر که دانست خود خدا دانست — هر چه گفتند انبیا دانست.[۸۷]

بنابر آنچه نقل کردیم، مولوی میان خود و شمس و نیز صلاح الدین زرکوب و حسام الدین حسن، که بعد از شمس آنان را به جای او برمی گزیند، تفاوتی نمی بیند. سلطان ولد، ضمن ذکر این معنی که مولوی شیخ صلاح الدین زرکوب را به جای شمس الدین برمی گزیند، می گوید:

چون ورا دید شیخ صاحب حال — برگزیدش ز زمرهٔ ابدال
رو بدو کرد و جمله را بگذاشت — غیر او را خطا و سهو انگاشت
گفت آن شمس دین که می گفتیم — باز آمد به ما چرا خفتیم

۸۶) ولدنامه، ص ۶۰. ۸۷) همان کتاب، ص ۶۱.

او بدل کرد جامه را و آمد	تا نماید جمال و بخرامد.[۸۸]

این ابیات یادآور این غزل از کلیّات شمس است که ضمن آن گویی مولوی شمس را در وجود دیگر می یابد:

آن سرخ قبایی که چومه پاربرآمد	امسال درین خرقهٔ زنگاربرآمد
آن ترک که آن سال به یغماش بدیدی	آنست که امسال عرب واربرآمد
آن یار همانست، اگر جامه دگر شد	آن جامه بدر کرد و دگرباربرآمد...
این نیست تناسخ سخن وحدت محضست	کز جوشش آن قلزم زخّاربرآمد
یک قطره از آن بحرجدا شد که جدا نیست	کادم زتک صلصل فخّاربرآمد...
گر شمس فروشد به غروب اونه فنا شد	از برج دگر آن مهِ انواربرآمد...
شمس الحق تبریزرسیدست مگویید	کز چرخ صفا آن مه اسرار برآمد. (۶۱، ۶۰/۲)

این شمس، که بعد از غروب کردن شمس می آید، احتمالاً همان صلاح الدین زرکوب است که مولوی در غزلی دیگر از آمدن او نام می برد:

صلا جانهای مشتاقان که نک دلدارخوب آمد	چو زرکوبست آن دلبررخ من سیمکوب آمد...
صلاح الدین یعقوبان، جواهربخش زرکوبان	که اوخورشید اسرارست وعلاّم الغیوب آمد. (۳۵/۲)

و یا در غزل دیگر می گوید:

صلا رندان دگر باره که آن شاه قمارآمد	اگرتلبیس نودارد همانست او که پارآمد...
توی شاها و دیرینه مقام تست درسینه	نمی گویی کجا بودی که جان بی تونزارآمد
شهم گوید در این دشتم توپنداری که گم گشتم	نمی دانی که صبرمن غلاف ذوالفقارآمد
مرا بُبّرید و خون آمد غزل چون خون برون آمد	برید ازمن صلاح الدین به سوی آن دیارآمد. (۳۶،۳۵/۲)

مولوی، با کشف و متحقّق ساختن جوهر الهی خویش به یاری شمس و توفیق حقّ، خود شمس می شود و حقّ می شود. مگر نه آنکه خداوند از روح خویش در آدم دمید، و به او علم لدنّی آموخت و او را سجود فرشتگان کرد؛ و مگرنه این نفخهٔ الهی و جوهر خداوندی از آدم به فرزندان او، چون میراثی گرانبها، منتقل شد و می شود؟ اگر چنین است، پس می توان در وجود خویش این «منِ» گسترده و نامحدود را کشف کرد و با فنای خویش به بقا در حق ارتقا یافت. فنایی چون فنای آهن گداخته در آتش، که عین آتش است و آتش نیست؛[۸۹] و

۸۸) همان کتاب، ص ٦٤.
۸۹) مثنوی، دفتر سوم، ص ۳۰۹.

چون نور شمع در آفتاب، که هم نور شمع[۹۰] است و هم نیست؛ می بیند و می شنود و می گوید، اما درعین حال این نه اوست که می بیند و می شنود و می گوید: لایَزالُ یَتقَرَّبُ اِلَیَّ بالنَّوافِلِ حتّی اُحِبَّهُ فإذا اَحْبَبْتُهُ کُنْتُ لَهُ سَمْعاً وَبَصَراً وَیَداً وَمُؤَیِّداً.[۹۱] مولوی، در وجود خویش، این شمس و این پیرقدیمی را بازشناخته و دریافته است؛ و به جوهر الهی خود تحقق بخشیده است. این پیر قدیمی همان است که به او تلقین شعر و سخن می کند:

ای که میان جان من تلقین شعرم می کنی / گرتن زنم خامش کنم دستوروفرمان بشکنم.
(۳/۱۶۹)

و او، که بی خویش و در حالت استغراق سخن می گوید، نعره های جانیّش را کسی در نمی یابد و تنها ظاهر حرفهای او فهمیده می شود:

به من نگر به دورخسارزعفرانی من / به گونه گونه علامات آن جهانی من
به جان پیرقدیمی که درنهادمنست / که بادخاک قدمهاش این جوانی من
توچشم تیزکن آخربه چشم من بنگر / مدزد این دل خود را زدلستانی من
برین لبم چوازآن بخت بوسه ای برسید / شکر کساد شد ازقند خوش‌زبانی من
به گوشها برسد حرفهای ظاهرمن / به هیچ کس نرسد نعره های جانی من
زشمس مفخرتبریزتا چه دیدستم / که بیقرارشدستنداین معانی من. (۴/۲۷۵)

مولوی، که خود راه دشوار سلوک و تکامل نفس را تا تحقّق جوهر الهی خود پیموده است، سفارش می کند برای رسیدن به چشمهٔ حیوان، یعنی فنای از خویش و بقای در حقّ، باید همراه و رفیق خضرِ خرد شد. خضر خرد هم استعاره‌ای برای شمس یا مرد کامل و پیر است و هم می تواند یک ترکیب تشبیهی به شمار آید که در آن خرد به خضر تشبیه شده است؛ و البته این خرد، در این معنی، عقل وخردمکسبی نیست؛ بلکه همان عقلی و خردی است که چشمهٔ آن در میان جان است.

ببُرد عقل و دلم را بُراق عشق معانی / مرا بپرس کجا برد؟ آن طرف که ندانی
بدان رواق رسیدم که ماه وچرخ ندیدم / بدان جهان که جهان هم جدا شود زجهانی
یکی دمیم امان ده، که عقل مَن به من آید / بگو یمت صفت جان تو گوش دار که جانی . . .
رفیق خضرِخرد شو به سوی چشمهٔ حیوان / که تا چوچشمهٔ خورشید روزنورفشانی . (۶/۲۵٤)

---

۹۰) همان کتاب، دفتر دوم، ص ۳۲۷.

۹۱) فیه مافیه، ص ۳۵۳.

در غزلی، که ظاهراً متکلمْ حقّ است و مخاطب همان روح و دل و جوهر انسانی، از روح به موسیِ زمان و یوسفِ جمال تعبیر می شود؛ و حق از روح، این جوهر الهی انسان، می خواهد که اسیر تعلقّات نماند، و مثل خلیل در آتش رود و طلای ناب و خالص خویش را از زنگهای کدورات دنیوی پاک کند، و چون خضر در پی خوردن آب حیوان معرفت باشد. خطاب به انسان در واقع خطاب به اصل الهی انسان است؛ زیرا، بدون این اصل، تفاوتی میان انسان و حیوان نیست. انسان به روح است که زوال ناپذیر است، و همین روح است که پرتو خدایی در هیاکل انسانی است، و به این روح است که انسان با جمال الٰهی آراسته و از آنِ ذوالجلال است:

منگر به هر گدایی که تو خاص از آن مایی — مفروش خویش ارزان که تو بس گرانبهایی
به عصا شکاف دریا که تو موسیِ زمانی — بدران قبای مه را که ز نور مصطفایی
بشکن سبوی خوبان که تو یوسفِ جمالی — چو مسیح دم روان کن که تو نیز از آن هوایی . . .
چو خلیل رو در آتش که تو خالصی و دلخوش — چو خضر خور آب حیوان که تو جوهر بقایی
بسکل ز بی اصولان مشنو فریب غولان — که تو از شریف اصلی که تو از بلند جایی
تو به روح بی زوالی ز درونه با جمالی — تو از آنِ ذوالجلالی تو ز پرتو خدایی . (۶/۱۳۶)

مولوی، در غزلی دیگر، خطاب به «دل» یا «روح» یا «جان» یا «منِ» خویش ــ که صید شمس تبریزی می شود و در دنیای خاکی به حقّ واصل می شود ــ او را خضر می خواند؛ زیرا که در ظلمت این جهان به آب حیات رسیده است.

گفتی شکار گیرم رفتی شکار گشتی — گفتی قرار یابم خود بیقرار گشتی
خضرت چرا نخوانم کاب حیات خوردی — پیشت چرا نمیرم چون یارِ یار گشتی . . .
ای جان چون فرشته از نور حق سرشته — هم ز اختیار رسته نک اختیار گشتی
از کام نفسِ حسی روزی دو سه بریدی — هم دوستکامی اکنون هم کامیار گشتی ... (۶/۱۹)

مولوی روح یا جوهر الهی انسان را، همچنانکه خضر می خواند و نیز شمس و معشوق و حقّ، گاهی نیز آب حیات می خواند که در ظلمت تن نهفته است. دست یافتن و شناختن این جوهر الهی و تحقّق آن به منزلهٔ دست یافتن به آب حیات و عمر جاودان یافتن است ــ تولّدی دو باره و بقا یافتن در حقّ. اشاره به این مطلب، گاهی بصراحت و ضمن تشبیهی و مقایسه ای در کلیّات شمس ذکر شده است:

گفت کسی خواجه سنایی بمرد — مرگ چنین خواجه نه کاریست خرد

ماه وجودش زغباری برست / آب حیاتش بدر آمد ز درد
پرتو خورشید جدا شد زتن / هرچه زخورشید جدا شد فسرد (۲/۲٦٤)

در بیت زیر، آب حیات جوهر پنهانی الهی در انسان است و جسم و قالب به منزلهٔ خم:

روآرا گر انسانی درجوهرپنهانی / کوآب حیات آمد درقالب همچون خم. (۳/۲۲۰)

در بیت دیگری، باز «دل»، که همان روح است، با «آب» مقایسه شده که در کوزه و سفال جسم اسیر است. و چون این دل به اصل و معدن خود بازگردد، غمی نیست اگر کوزه و سفال شکسته گردد:

دل آب وقالب کوزه ست وخوف بر کوزه / چوآب رفت به اصلش شکسته گیرسفال. (۳/۱۵۷)

در غزلی، مولوی روح و جوهر الهیِ پنهان در قالب انسان را آب حیات می خواند که موج می زند تا ازهستیِ به سوی عدم، یعنی به اصل خود و قرب خداوند، برسد؛ همان‌طور که آب دریا ــ که از آسمان آمده است ــ نیز موج می زند تا از موضع تنگ به موضع فراخ و اصلی خود، یعنی آسمان، بازگردد.

دانی که بحرموج چرا می زند بجوش؟ / ازمن شنو که بحریَم وبحر اندرم
تنگ آمدست ومی طلبد موضع فراخ / برمی جهد به سوی هوا آب لاجرم
کان آب از آسمان سفری جوی بوده است / اندر هوا وسیل و کُه وجوی ای صنم
آب حیات ما کم ازآن آب بحرنیست / ما موج می زنیم زهستی سوی عدم
نی در جهان خاک قرارست روح را / نی درهوای گنبد این چرخ خَم بخَم
زان باغ کوشکفت همانجاست میل جان / یعنی کنارصنع شهنشاه محتشم. (٤/٤٥)

شواهد دیگری از این دست، که در آنها روح و آب حیات با هم مقایسه می شوند، در کلیّات شمس، باز هم وجود دارد، که ما به همین اندازه بسنده می کنیم و به ارتباط عشق و آب حیات می پردازیم. مولوی، در غزلهای خود، به همان شیوه که خدا و معشوق و پیر را تقدیس می کند، عشق را نیز می ستاید و صفات و قوتهایی را به عشق نسبت می دهد که به حقّ و پیر و معشوق نسبت می دهد. اینکه عشق الهی، از نظر صوفی، باید سالک را به جایی برساند که فرقی میان عاشق و معشوق نماند و اینکه در لحظهٔ این اتحاد، عاشق و معشوق و عشق به وحدت می رسند، خود می تواند توجیهی برای خطابهای وی به عشق و معشوق و خویشتنِ

خویش به صورتی تقریباً هماهنگ و یکسان باشد. امّا گذشته از تجربهٔ صوفیانهٔ عشق، مولوی نظریهٔ خاصی نسبت به عشق دارد که راز خطابهای او را به عشق، در کلیّات شمس، روشنتر می کند. از نظر مولوی، عشق نیروی عظیمی است که نه تنها متناهی را به نامتناهی می پیوندد، بلکه رشد و ارتقای تمام اشیا و موجودات به مراحل بالا تر تکامل نیز از طریق همین نیروی معنوی و آسمانی است که تحقّق پیدا می کند. از طریق جذب و استغراق دانی در عالی، ماده به گیاه، گیاه به حیوان، و حیوان به انسان ارتقا و تکامل پیدا می کند، و زندگی پست به زندگی عالیتر تبدیل می شود: از جمادی مردم نامی شدم... این تکامل از انسان به فرشته و سپس به خدا ادامه می یابد. اما این، به معنی خدا شدن انسان نیست، بلکه فانی شدن از خویشتن و تحقق جوهر الهی و به مرتبهٔ مرد کامل رسیدن است.

گندمی را زیر خاک انداختند — پس زخاکش خوشه ها برخاستند
بار دیگر کوفتندش زآسیا — قیمتش افزود ونان شد جانفزا
باز نان را زیر دندان کوفتند — گشت عقل وجان وفهم هوشمند
باز آن جان چونکه محوعشق گشت — یُعجب الزّراع آمد بعدِ کشت...[۹۲]

چنانکه گفتیم، ماهیت این نیروی محرکه ای که در سراسر هستی جریان دارد و سبب تکامل و رشد زندگی از بُعدی به بُعد دیگر می گردد عشق است.

> اگر عشق در جهان نبود، هیچ حرکتی در عالم نبود. عشق در نهایت منشأ همهٔ وجود است. معشوق ازلی و زیبایی ابدی، نیروی محرکه فراگرد تکامل است. تلاش برای رسیدن به نهایت آرزو، حرکت عشق است به جانب جمال که بنابرقول افلاطون و ابن سینا با کمال یکی است. ورای تکامل مرئی صور، نیروی عشق نهفته است که همهٔ تلاشها، حرکات وپیشرفتها را محقق می سازد. اشیا چنان متشکل شده اند که از لا وجود متنفرند و لذّت فردیت را در صور گونا گون دوست دارند. هیولی ماهیتی آن چنان دارد که به نیروی درونی عشق صورتهای مختلف به خود می پذیرد و بالا تر و بالا تر می رود تا به مرحلهٔ جمال برسد. همین نیروی طبیعی یا عشق ذاتی، درحیات موجودات والا ترازانسان نیزدر کاراست. عشق در نظر مولوی جوهر حیات و مبدأ و مقصد آن است.[۹۳]

این نظر مولوی راجع به عشق، که از مثنوی وی برمی آید، در سراسر غزلیات شمس نیز آشکار

---

۹۲) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۹۵.
۹۳) عرفان مولوی، صص ۵۶و۵۷

است. مولوی عشق را گاهی «عظیم نور قدیم» می خواند که دل و جانش کنیز و غلام وی است؛ و به همین علت، ما قبول بندگی وی، از اِسارتهای دیگر رسته است:

به من نگر که بدیدم هزار آزادی — چو عشق را دل و جانم کنیزکست و غلام
عظیم نور قدیمست عشق پیش خواص — اگرچه صورت و شهوت بود به پیش عوام. (٤/٦٦)

عشقِ بی تناهی مظهر الهی است:

ای عشق بی تناهی وی مظهر الهی / هم پشت و هم پناهی کفوت لقب ندیدم. (٤/٣٨)

و این عشق گوهری است از بحری که کس بدان راه ندارد. بحری در آن سوی کاینات، آن سوی چرخ و عرش و کرسی:

ای گوهر عشق ازچه بحری — وی آتش عشق ازچه درسی
آنجا که توی که راه یابد؟ — زان جانب چرخ و عرش و کرسی. (٦/٨٥)

در غزل زیر، مولوی به بیان جلوه های گوناگون عشق در هستی، به همان سان که جلوه های معشوق و حقّ را توصیف می کند، می پردازد. وحدت شهود، که گاهی موضوع و متعلّق آن خداست و معشوق و شمس، گاهی نیز موضوع و متعلّقش عشق است:

عشقاترا قاضی برم کاشکیستّم همچون صنم — ازمن نخواهد کس گوا که شاهدم نی ضامنم
مقضی توی قاضی توی مستقبل و ماضی توی — خشمین توی راضی توی تا چون نمایی دمبدم
ای عشق زیبای منی هم من توم هم تومنی — هم سیْلی و هم خرمنی هم شادیی هم درد و غم
آنها توی و ینها توی وزاین وآن تنها توی — وآن دشت با پهنا توی وان کوه و صحرای کرم
شیرینی خو یشان توی سرمستی ایشان توی — دریای درافشان توی کانهای پرزرّ و درم...
لطف توسابق می شود جذّابِ عاشق می شود — برقهر سابق می شود[۹۴] چون روشنایی برظلّم. (۳/۱۷۵)

مولوی، در بیتی از یک غزل دیگر، خود را جزوی می داند که به جذب و راهنمایی عشق کلّی می تواند از کشاکشهای دنیای مادی خلاص شود و به اصل خود بپیوندد:

چه داند جزو راه کل خود را — مگر هم کل فرستد رهنمونم
بکش ای عشق کلی جزو خود را — که اینجا در کشاکشها زبونم. (۳/۲٤۹)

---

٩٤) اشاره به حدیث: سَبَقَتْ رَحْمَتی غَضَبی.

این عشق کلّی صورت حقیقی خود را به کس ننموده است. به همین سبب، مولوی با تردید از خود می پرسد:

مگر من صورت عشق حقیقی / بدیدم خواب کورا می پرستم. (۳/۲۳۶)

عشقْ یگانه حقیقت جهان است. جز آواز عشق همه چیز آواز دهل است. عشق است که جان را به محنت سرای دنیا فرستاده است و اوست که به این جان از حبل الورید نزدیکتر است. پس آیا عشق و خداوند دو نام برای مسمّای واحدند؟!

بغیر عشق آواز دهل بود / هر آوازی که در عالم شنیدم
از آن بانگ دهل از عالم کل / بدین دنیای فانی اوفتیدم
میان جانها جانِ مجرّد / چو دل بی پرّ و بی پا می پریدم
از آن باده که لطف و خنده بخشد / چو گل بی حلق و بی لب می چشیدم
ندا آمد ز عشق ای جان سفر کن / که من محنت سرایی آفریدم ...
چنانک اکنون ز رفتن می گریزم / از آنجا آمدن هم می رمیدم
بگفت ای جان برو هر جا که باشی / که من نزدیک چون حبل الوریدم.[95] (۳/۲۴۳)

عشق، که در غزلیات مولوی با حقّ و معشوق و شمس هویّتی یگانه پیدا می کند، در عین حال به منزلهٔ پیر و خضر است که دستگیر روحِ سالک در این جهان است و به کمک آن است که صوفی از حبس تن و زندان تنگ دنیای مادی و علایق آن می رهد.

بیا ای عشق کاندر تن چو جانی / به اقبالت ز حبس تن برستم. (۳/۲۳۶)

از عشق است که قوتهای سالک و عاشق به فعل درمی آید؛ و جوهر الهی وی در دنیا تحقق پیدا می کند؛ و عاشق، چون عشق دایم، حیّ و قیوم می گردد:

چو خاک پای عشقم تو یقین دان / کزین گِل چون گُل و سوسن برآیم
سیه پوشم چو شب من از غم عشق / وزین شب چون مه روشن برآیم
ازین آتش چو دودم من سراسر / که تا چون دود ازین روزن برآیم
منم طفلی که عشقم اوستادست / بنگذارد که من کودن برآیم
شوم چون عشق دایم حیّ و قیوم / چو من از خواب و از خوردن برآیم. (۳/۲۵۱)

---

۹۵) اشاره است به آیهٔ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ (ق ۵۰: ۱۶).

مولوی خود را نیی می داند که شمس یا حقّ یا معشوق در آن می دمد؛ و ناله و شعر او از آنهاست و دم آنها که این نی را به صدا درمی آورند. مولوی این نایی را گاهی معشوق و حق می داند. که چنانکه گفتیم. در عین حال می تواند پیر و شمس باشد که مظهر حقّ است و معشوق سالک:

تا که اسیر و عاشق آن صنم چو جان شدم / دیو نیم پری نیم از همه چون نهان شدم!؟
برف بُدم گداختم تا که مرا زمین بخورد / تا همه دود دل شدم تا سوی آسمان شدم...
این همه ناله های من نیست زمن همه از وست / کز مدد می لبش بی دل و بی زبان شدم
گفت چرا نهان کنی عشق مرا چو عاشقی / من زبرای این سخن شهرهٔ عاشقان شدم...(۳/۱۹۰)

در غزلی دیگر، مولوی شعرهای خود را ناشی از دم شمس ــ ترکی که می گوید: «هی کَیمسَن» (هی، کیستی تو؟) ــ می داند.

عشقت ای خوب ختن بر دل سواره گشت و گفت / این چنین مرکب بباید تاختن را تاختن...
من کجا شعر از کجا لیکن به من درمی دمد / آن یکی ترکی که آید گویدم: «هی کیمسن» (٤/۱۹۹)

و در جایی دیگر، گویائی خود را نتیجهٔ عشق او (شمس، حقّ) می داند:

من بس کنم بس از حنین او بس نخواهد کرد ازین / من طوطیم عشقش شکر هست از شکر گویائیم. (۳/۱۷۷)

و در غزلی دیگر، این نه او یا عشقِ او که خود عشق است که نای زنِ نی عاشقان است:

عاشقان نالان چو نای و عشق همچون نای زن / تا چها درمی دمد این عشق در سُرنای تن... (٤/۱۸۷)

به هر حال، همان طور که گفتیم، عشق پیر و استاد سالک نیز هست و در مواردی جای مرد کامل را، که مظهر حقّ است، می گیرد تا جوهر الهی سالک را تحقّق بخشد. عین القضاة نیز عشق را پیر می نامد:

اوّل سرمایه ای که طالب سالک را باید عشق باشد که شیخ ما گفت: لاشیخَ اَبْلَغُ مِنَ العشقِ: هیچ پیر کاملتر سالک را از عشق نیست... هر که را پیرْ عشق نباشد، او رونده‌ٔ راه نباشد. عاشق به معشوق به عشق تواند رسیدن، و معشوق را بر قدرِ عشق ببیند: هر چند که عشق بکمالتر دارد، معشوق را بجمالتر ببیند... ای

دوست، عشق پیدا و عیان در عالم مُلک و عالم دنیا که دید؟ ــ آنگاه که سالک را پیرِ راه شود، و او را راه نماید. اگر عشق شیخ همه شدی، جمله مرید شدندی.[۹۶]

از آنچه گفتیم آشکار می شود که چرا مولوی عشق را نیز در کنار پیر، حقّ، روح، گاهی خضر و آب حیات می خواند.

آن شنیدی که خضِر تختهٔ کشتی بشکست	تا که کشتی زکف ظالم جبّار برست
خضِر وقت تو عشقست که صوفی زشکست	صافیست ومَثَل دُرد به پستی بنشست. (۱/۲۳۸)

عشق چون خضر و پیر است؛ صاحب آب حیات است؛ و روح سالکان را، که در زندان تن فسرده است، زنده می کند و بدانان عمر جاودان می بخشد، و چون سرمهٔ سپاهان کوران را بینا می گرداند:

هرکه کورست عشق می سازد	بهر او سرمهٔ سپاهانی
هر که پیرست هم جوان گردد	چون دهد عشق آب حیوانی
جمله یاران زعشق زنده شدند	توچنین مانده ای چه می مانی ؟(۷/۳۲)

عشق دریای حیات است که کمترین موهبت او عمر جاوید است:

عشق دریای حیاتست که او راتک نیست / عمر جاوید بود موهبت کمتراو. (۵/۶۲)

مولوی، در ابیات متعددی در دیوان شمس، عشق را آب حیات نامیده است:

هله ای عشق که من چاکروشاگرد توم	که بسی خوب ولطیفست تراصورت وخو
گرمی مجلسی وآب حیات همه ای	همه دل گشته وفارغ شده ازفرج وگلو (۵/۶٤

زهی عشق زهی عشق که ماراست خدایا / چه نغزست وچه خوبست چه زیباست خدایا. (۱/۶۱)

عشق آب حیات آمد برهاندت ازمردن / ای شاه که اوخود را درعشق دراندازد. (۲/۵۵)

کوثرست این عشق با آب حیات / عمررا بی حد وغایت می کند. (۲/۱۵۸)

آب حیات عشق را دررگ ما روانه کن / آینهٔ صبوح راترجمهٔ شبانه کن. (٤/۱۱۷)

عمرکه بی عشق رفت هیچ حسابش مگیر	آب حیاتست عشق دردل وجانش پذیر(۳/۲۸)

---

۹۶) تمهیدات، ص ۲۸۵.

در داستان ابراهیم اشاره کردیم که عشق آتش است. این آتش طلای وجود بشری یا هستی الهی او را از آلودگیهای هستی حیوانی پاک می کند. عشق با دو صفت متضاد خود، که در آتش و آب (یا آب حیات) بیان می شود، هم می کشد و هم زنده می گرداند. مولوی به این خصیصهٔ متضاد و دوگانهٔ عشق در ابیاتی اشاره می کند:

عشق فروخت آتشی کاب حیات ازو خجل / پرس که ازبرای که آن زبرای نَفْس ما. (۱/۳۹)
جان نعره می زند که زهی عشق آتشین! / کاب حیات دارد با تو نشست وخاست. (۱/۲٦۱)
ما را هم از آن آتشِ دل آب حیاتست / بر آتش دل شاد بسوزیم چو لادن. (٤/۱٦۲)
گر آب حیات را بدانی / جز آتش عشق کی گزینی. (٦/۸۹)

و این آب حیوان و آتش، که هر دو در دل عاشق جمع است، همان عشق است:

زهی آب حیوان زهی آتشی / که جمعند هر دو به کانون من. (٤/۲۸۳)

به سبب همین خصلت دوگانه، عشق هم می کُشد و هم در عین حال زنده می کند:

این عشق جمله عاقل وبیدار می کشد / بی تیغ می بُرد سر و بی دار می کشد
مهمان او شدیم که مهمان همی خورد / یار کسی شدیم که او یار می کشد...
نی نی که کشته را دم او جان همی دهد / گر چه به غمزه عاشق بسیار می کشد
هِل تا کشد ترا، نه که آب حیاتْ اوست؟ / تلخی مکن که دوست عسل وار می کشد... (۲/۱۸۷)

مولوی عشق را، از آن جهت که عاشق را به حالت سکر و مستی می رساند، گاهی نیز شراب می نامد. جسم مثل خم است و عشق مثل شرابِ در خم:

ایُّها الساقی اَدِرْ کَاْسَ الْحَمیّا نِصفَ مَنْ / اِنَّ عشقی مِثْلُ خَمْرٍ اِنَّ جسمی مِثْلُ دَنّ. (٤/۲۱٦)

شراب عشق میِ انگوری نیست؛ همان شرابِ طهور است و شرابِ خدا، که جای و خم آن دل است، و مولوی آن را آب حیات نیز می نامد.

شراب عشق بنوشیم و بار عشق کشیم / چنانک اشتر سرمست در میان قطار
نه مستیی که ترا آرزوی عقل آید / ز مستیی که کند روح و عقل را بیدار
ز هر چه دارد غیر خدا شکوفه کند / از آنکه غیر خدا نیست جز صداع و خمار

کجا شراب طهور و کجا می انگور / طهور آب حیاتست و آن دگر مردار...
دلست خنبِ شرابِ خدا سرش بگشا / سرش به گیل بگرفتست طبع بد کردار... (۳/۳۱)

چشمهٔ آب حیات، آب حیوان: علم لدنی، معارف الهی، سخنان و افاضات پیر

چنانکه دیدیم، مولوی در بسیاری از غزلهای خود حقّ، معشوق، روح، عشق و شیخ یا پیر یا مرد کامل را به جای یکدیگر به کار می برد، و نیروها و قابلیتهای یکی را در بارهٔ دیگران نیز بسط می دهد. این مفاهیم، در کلیّات شمس، درعین آنکه درظاهربا یکدیگرفرق دارند، به علّت نسبتها و مشابهتهایی که با هم دارند، گاهی جانشین یکدیگر می‌شوند و قابلیتهای یکسانی را به ظهور می رسانند. همان‌طور که پیش از این گفتم، هریک از مفاهیم فوق، به علت نقش و وظیفه ای که در راهنمایی سالک دارند، در ابیاتی با خضر مقایسه شده اند؛ و خضر نیز، با تأویلی که از داستان موسی و خضر در آثار صوفیه می شود، مثال و نمونهٔ شیخ یا مرد کامل است که صاحب علم لدنی و برخوردار از معارف غیبی است. وقتی خضر مثال شیخ و پیرمرد کامل می شود، چشمهٔ آب حیوان یا آب حیات نیز ــ که خضر آن را در ظلمات می یابد و از آن می نوشد ــ رمز و مثال علم لدنی و معارف الٰهی می گردد. خضر، با دست یافتن به چشمهٔ آب حیوان، عمر جاویدان می یابد؛ و گمشدگان بیابان و غرقه شدگان دریا را دستگیر می کند و نجات می دهد. پیر و مرد کامل نیز کسی است که در ظلمات این دنیا، از طریق تزکیهٔ نفس و فنای ذات انسانی، نفس الهی خود را تحقّق می بخشد؛ و بارستن از دام هستی مجازی، در هستی حقّ به بقای ابدی می رسد و به سر چشمهٔ معارف حقیقی، که در قلب او گشوده می گردد، دست می یابد؛ و به قول سعیدالدین سعید فرغانی از «عین الحیات علم حقیقی»[۹۷] سیراب می شود. به عبارت دیگر، بدین ترتیب، سالکِ طریقت از مجاهده به مشاهده می رسد و شیخ و پیرو اصل می گردد؛ و در نتیجه، همچون خضر، توانایی دستگیری و نجات مریدان و سالکان طریق را از وادی ظلمانی علایق مادّی و بحر تاریک هیولیٰ به دست می آورد؛ و آنان را از شب تاریک اسارت و تبعید در زندان دنیا و امواج و گردابهای هایل خواهشهای نفس و اضطراب و تردید می رهاند و به واحهٔ سرسبز یقین و سکینهٔ دل و ساحل امن و رستگاری می رساند. به این اعتبار، علم لدنی با معارف الهی چشمهٔ آب حیوان یا آب حیوان است، و سخن مردی که بدین چشمه یا دریای معارف بیکران دست یافته است نیز آب حیات است؛ زیرا افاضات او جانهای مرده و افسردهٔ اسیر در گورتن را زنده می کند،

---

۹۷) مشارق الدراری، ص ۵۷٤.

و استعدادهای نهفتهٔ سالکان طریق را برمی انگیزد، و به قول عراقی در قصیده‌ای که در مدح پیر خویش شیخ بهاء‌الدین ذکریای ملتانی[۹۸] گفته است:

شاید ار آب حیات از سخنش می بچکد/ زانکه آبشخور او چشمهٔ حیوان آمد.[۹۹]

برای رسیدن به این چشمهٔ حیوان معارف، همان طور که گفتیم، تزکیهٔ نفس و مبارزه با آن شرط است. فانی شدن از خویش و ترکِ خودیِ خود شرط وصول به حقیقت و معانی است. عطّار، در منطق‌الطیر، بارها به این مطلب اشاره کرده است. روح یا نفس ناطقهٔ انسانی، که انسانیّت انسان ناشی از اوست، طاووس باغ بهشت است؛ و نفس امّاره مار هفت سرِدوزخ و ابلیسی است که صحبت آدم با او منجر به رانده شدن وی از بهشت گشت. داستان آدم و ابلیس، در عالم کبیر، در وجود انسان ـ عالم صغیر ـ تکرار می گردد. وجود ابلیسِ نفس در انسان مانع رسیدن به اصل و ارتباط با عالم غیب و دریای معارف الهی است؛ بنابراین، باید با کشتن این نفس و ابلیس، از خودی خود رست؛ آنگاه است که انسان به معانی حقیقی راه پیدا می کند و از دست خضر آب زندگانی می نوشد:

خه خه ای طاوس باغ هشت در / سوختی از زخم مار هفت سر
صحبت این مار درخونت فکند / وز بهشت عدن بیرونت فکند...
از وجودت تا بود مویی به جای / بیوفایت خوانم از سر تا به پای
گر درآییّ و برون آیی ز خود / سوی معنی راه یابی از خرد
چون خرد سوی معانیت آورد / خضر آب زندگانیت آورد[۱۰۰]

برای گشوده شدن راه مسدود عالم غیب و سرچشمهٔ انوار و معارف الهی، باید چون خضر از سدّ نهاد انسانی بیرون آمد:

چون خضر برون آی ازین سدّ نهادت/ تا باز گشایند ترا این ره مسدود.[۱۰۱]

برای رسیدن به صحبت جانان، باید خضروار کمر مجاهدت بست و دیو هوای نفس امّاره را به فرمان و اطاعت درآورد:

جان اگر می ندهی صحبت جانان مطلب / گر نئی خضر برو چشمهٔ حیوان مطلب
چون ترا دیو هویٰ نیست بفرمان باری / طمع خام مبر ملک سلیمان مطلب.[۱۰۲]

۹۸) ← مقدمهٔ دیوان عراقی، ص ٦.

۹۹) کلیات عراقی، ص ۳٤.

این راه را البته به یاری عقل نمی توان پیمود. سکندرِ این راه، به قول سنائی، باید گوهر کان انسانی و مادی خویش را به زیر پای درآورد و نفس لئیم را کوفته دارد؛ آنگاه است که به آب حیوان و به خلد ناز و نعیم می رسد:

زین مسافت دو دستِ عقل تهیست / وان مسافت خدای داند چیست
ای سکندر در این ره آفات / همچو خضر نبی درین ظلمات
زیر پای آر گوهر کانت / تا به دست آید آب حیوانت
با دل و جان نباشدت یزدان / هر دو نبود ترا هم این و هم آن
نفس را سال و ماه کوفته دار / مرده انگارش و به جای بگذار
چون تو فارغ شدی ز نفس لئیم / برسیدی به خلد و ناز و نعیم.[۱۰۳]

مولوی عقیده دارد در همهٔ موجودات نیازی درونی برای تکامل و ارتقا از زندگی پستتر به سوی زندگی عالیتر وجود دارد. این نیاز درونی ـ که، به تعبیری دیگر، همان «جذبهٔ حیاتی» برگسون، فیلسوف قرن نوزدهم، است[۱۰۴] ـ در سطح موجودات انسانی، ارتقای به مرحلهٔ فرشتگی و قرب جانان است.

هر جمادی که کند رو در نبات / از درختِ بخت او رو ید حیات
هر نباتی کان به جان رو آورد / خضروار از چشمهٔ حیوان خورد
باز جان چون رو سوی جانان نهد / رخت را در عمر بی پایان نهد.[۱۰۵]

از نظر مولوی، این تکامل از سطحی به سطح دیگر و، در مورد انسان، به جانان رسیدن و عمر بی پایان یافتن. که همان وصول به چشمهٔ آب حیات و استعداد ادراک و دریافت معارف حقیقی است ــ جز از طریق بیدار شدن آن نیاز درونی میسر نمی شود. این انگیزهٔ تکامل و ترقی مقدمه و شرط عطا و توفیق خداوند است. هر چه انسان بر این نیاز و حاجت به تکامل و ترقی بیفزاید، خداوند نیز به همان نسبت بر عطا و کرم خویش می افزاید:

زانکه بی حاجت خداوند عزیز / می نبخشد هیچ کس را هیچ چیز...
پس کمند هستها حاجت بود / قدر حاجت مرد را آلت بود
پس چو حاجت شد کمند هستها / قدر حاجت می رسد از حق عطا
پس بیفزا حاجت ای محتاج زود / تا بجوشد در کرم دریای جود[۱۰۶]

۱۰۳) حدیقه، ص ۱۱۷.
۱۰۴) عرفان مولوی، ص ۵۲.
۱۰۵) مثنوی، دفتر ششم، ص ۲۷۷.
۱۰۶) همان کتاب، دفتر دوم، ص ۴۳۱.

دنبال پیدا شدن این نیاز به تکامل است که طریقت آغاز می شود؛ و برای طی منازل آن، وجود راهنما و پیر لازم می آید. این راه را، بتنهایی و بخود، بندرت می توان برید. خداوند عطای خود را با واسطهٔ پیر به سالک مشتاق می رساند. پس دست پیر قبضهٔ اللّه است:

هر که تنها نادرا این ره برید — هم به یاریّ دل پیران رسید
دست پیر از غایبان کوتاه نیست — دست او جز قبضهٔ اللّه نیست.[۱۰۷]

مولوی، به همین سبب، مدام تسلیم شدن به پیر و اطاعت از دستورات او و عدم انکار او را تکرار می کند:

چون گرفتت پیر هین تسلیم شو — همچو موسی زیر حکم خضر رو
صبر کن بر کار خضری بی نفاق — تا نگوید خضر رو هذا فراق...[۱۰۸]

ما زموسی پند نگرفتیم کو/ گشت از انکار خضری زرد رو.[۱۰۹]

با پیر نباید فزونی و مجادله کرد:

بر قرین خویش مفزا در صفت — کان فراق آرد یقین در عاقبت
نطق موسی بد برانداره ولیک — هم فزون آمد ز گفت یار نیک
آن فزونی با خضر آمد شقاق — گفت رو تو مُکثِری هذا فراق
موسیا بسیار گویی دور شو — ورنه با من گنگ باش و کور شو.[۱۱۰]

باید غرور و خودخواهی را کنار گذاشت، و در هر مرتبه ای از ترقی روحی بدان بسنده نکرد، و طالب خضر و رهبر بود. این سرّی از اسرار داستان موسی و خضر است.

آه سرّی هست اینجا بس نهان — که سوی خضری شود موسی روان
همچو مستسقی کز آبش سیر نیست — بر هر آنچه یافتی باللّه مایست...
از کلیم حق بیاموز ای کریم — بین چه می گوید ز مشتاقی کلیم
با چنین جاه و چنین پیغمبری — طالب خضرم ز خود بینی بری.[۱۱۱]

به هر حال، کسی که این خواست درونی یا حاجت و نیاز به ارتقای به مرتبهٔ زندگی عالیتر

۱۰۷) همان کتاب، دفتر اول، ص ۱۸۳.
۱۰۸) همان کتاب، دفتر اول، ص ۱۸۳.
۱۰۹) همان کتاب، دفتر دوم، ص ۲۷.
۱۱۰) مثنوی، دفتر دوم، ص ٤٤٥.
۱۱۱) همان کتاب، دفتر سوم، ص ۱۱۲.

در او پیدا شود و به سوی حقّ گریزد و دلبستهٔ خواستهای نفس امّاره و علایق زندگی مادی نگردد، به آب حیات، که همان معارف الهی است، دست می‌یابد.

به حق گریز که آب حیات او دارد / تو زینهار از و خواه هر نفس زنهار
اگر کسیت بگوید که خواست فایده نیست / بگو که خواست از و خاست، چون بود بیکار؟
(۳/۳۲)

امّا، چنانکه گفتیم، این آب حیات را می توان از پیر یا شیخ، که به دریای غیب و معارف الهی راه یافته است، نیز دریافت کرد. زیرا پیرو مرد کامل با حقّ مرتبط است و در حقّ می زید و کلام او کلام خداست. در خلاصهٔ شرح تعرف (ص ٤٤٦)، در بارهٔ چنین پیر و عارفی، ضمن شرح ابیات زیر:

اِذا اُمْتَطَیَ العارِفُ المُعلّیٰ / سِرّاً اِلیٰ مَنظَرٍ عَلِیِّ
وغاصَ فی اَبْحُرٍ غَزارٍ / تُفیضُ بِالخاطِرِ الوَحِیِّ

می نویسد:

گفت: چون عارفی که مر او را بلند بر کشیده باشند بسرّ مر او را جز حق ـ تعالی ـ به کار نیاید؛ که علوِّ همت اندر علوِّ مراد و مقصود توان دانستن. باز گفت: غواصی کند اندر دریاهای بسیار آب. و به این، دریای غیب همی خواهد؛ یعنی سر را به غیب اندر افکند و اندر غیوب حقّ ـ تعالی ـ آغازد، و خاطر گردانیدن تا جواهرِ فوایدِ حقیقت بیابد...

درنطق و سخن چنین پیری، آب حیوان یا آب خضر معارف و معانی نهفته است. بنابراین، تشنگان حقایق می توانند این آب معارف را، تا وقتی خود به دریای معانی غیب پی نبرده اند و سرچشمهٔ معرفت و قلب آنان نگشوده است، از نطق اولیا دریافت کنند:

شهره کاریزیست پر آب حیات / آب کش تا بر دمد از تو نبات
آب خضر از جوی نطق اولیا / می خوریم ای تشنهٔ غافل بیا
گر نبینی آب کورانه بفن / سوی جو آور سبو در جوی زن
چون شنیدی کاندرین جو آب هست / کور را تقلید باید کاربست.[112]

۱۱۲) همان کتاب دفتر سوم، ص ۲٤٦.

چون آب حیات معارف و علم حقیقی را هم از حق و هم از ولی کامل و پیر می توان دریافت، مولوی هم حقّ و هم ولی را میرآب آب حیات می خواند؛ و از آنجا که در غزلهای مولوی ــ چنانکه گفتیم ــ گاهی عشق و معشوق و روح نیز با حق و پیر هویتی یگانه پیدا می کنند. آنها نیز به نوبهٔ خود می توانند میرآب آب حیات باشند که معارف الهی را به سالک طالب و گذشته از موانع و مشکلاتِ راه می نوشانند.

آن برهنه گشت و به بحر تو غوطه خورد — چون پاکدل نباشد و پاکیزه اعتقاد؟...
سرسبز گشت عالم زیرا که میرآب — آخرزمانیان را آب حیات داد...
دریای رحمتش زپری موج می زند — هر لحظهٔ بغرّد و گوید که یا عباد! (۷/۱۰۰)

قومی که بر بُراق بصیرت عروج از خاک به افلاک را آغاز می کنند، و بی حجاب ابر و غبار در ماه حقیقت نظر می کنند، زود موفق می شوند که دانه های شهرت را در خاک وجود خویش بسوزنند و نابود کنند، و دامگاههای صعبِ مسیر سفر را، با یک تک پس پشت بگذارند؛ پس، باید زاغهای طبع را از مردار تعلّقات روزه داد، تا آنها طوطی شوند و شکر شکار کنند. و این کار در سایهٔ میرآب آب حیات و پیر شکّر مزاج میسّر می گردد.

زاغان طبع را تو ز مردار روزه ده — تا طوطیان شوند و شکارشکر کنند
درظلّ میرآبِ حیاتِ شکرمزاج — شاید که آتشان طبیعت شرر کنند...
فخرجهان و دیدهٔ تبریز، شمس دین — کاجزای خاک از گذرش زیب و فر کنند
اندرفضای روح نیابند مثل او — گر صدهزار بارش زیروزبر کنند. (۲/۱۸۱)

مولوی هم حقّ را ساقی می خواند و هم عشق را؛ بدان سبب که هر دو شراب به عارف می نوشانند ــ شرابی که سبب جانفزایی می گردد. از این شراب است که اولیا از خود بیخود می شوند و کشف راز و حقایق معنوی می کنند. افلاکی، در ضمن توضیح ابیات زیر از دیوان شمس، به این شراب اشاره می کند:

کدام شربت نوشید پورهٔ اَدْهَم — که مست وارشد از ملک و مملکت بیزار
چه سُکر بود که آوازداد سُبحانی — که گفت رمز اَنَا الحقّ ورفت برسردار

و می نویسد:

همچنان نقل است که روزی، از عرفای زمان، جماعتی به زیارت حضرت مولانا آمده بودند. یکی از ایشان از سرّاین حدیث که اِنَّ لِلّهِ تَعالیٰ شَراباً اَعَدَّهُ لِاَوْلِیائِهِ اِذا

شَرِبوا سَکِروا واذا سَکِروا طابوا و اذا طابوا ذابوا...[۱۱۳] سؤال کرد تا آن چه شراب است؟ فرمود که چون حضرت محمّد رسول الله ـ صلّی الله علیه و سلم ـ به قرب خاصّ **قاب قَوْسَیْن اَوْاَدْنیٰ** اختصاص یافته مشرّف گشت و بر مشرفات حقایق مُشرف شد و جمال جلال حضر احدیت را به دیدهٔ بصیرت مشاهده فرمود، بعد از کشف لطایف سبحانی و تحقیق رموز کنوز ربّانی، از حضرت عزّت دو جام جهان‌نمای از نورْ حاضر آمد ـ یکی پر از شراب خالص و یکی پر از شیر سایغ ـ و به اختیار یکی از این دو جام اشارت رسید. حضرت رسول ـ صلی الله علیه و سلم ـ فرمود که: **إختَرْتُ اللَّبَنَ وَٱجتَنَبْتُ الخَمْرَ لِأخیارِ اُمَّتی.** زیرا که آن عهدْ ابتدای احکام قوانین شریعت و استحکام اساس اوامر طریقت بود؛ جام جهان‌نمای حقیقت را جهت عارفان امّت و خاصّان ملّت خویش محافظت فرمود. و از بوی خوش آن شراب است که بعضی از اولیاء کُمَّلْ اوقات بیخود می شوند و کشف رازها می کنند...[۱۱۴]

در ابیات دیگر این غزل، که دو بیت آن را افلاکی ذکر کرده و توضیح داده است، مولوی این شراب را شراب عشق می نامد، که شراب طهور است، و «طهور» را نیز آب حیات می خواند.

کجا شراب طهور و کجا می انگور/ طهور آب حیاتست وآن دگر مردار... (۳/۳٤)

مولوی در یک جا این شراب را بوضوح، در ضمن یک ترکیب تشبیهی، همان عِلمِ مِنْ لَدُن می خواند که خود از آن نوشیده و مست شده است.

ای عاشقان ای عاشقان پیمانه را گم کرده ام — زان می که در پیمانه ها اندر نگنجد خورده ام
مستم زخمر مِنْ لَدُن رو محتسب را غمز کن — مر محتسب را وترا هم چاشنی آورده ام. (٦/۲۷)

ساقی این شراب جانفزا حقّ است.

عشقِ آن زنده گزین کو باقیست/ کز شراب جانفزایت ساقیست.[۱۱۵]

و نیز ولیّ کامل و واصل، که در عین حال عشق و معشوق است، و آب حیات و این شراب

۱۱۳) تمامی این حدیث در احادیث مثنوی، ص ۱۸۰ آمده است.

۱۱٤) کلیات شمس، ج ۳، ص ۳٤ ـ حاشیه. در بارهٔ این حدیث و توضیح آن؛ نیز ـــ احوال مولانا جلال الدین مولوی، ص ٤۷.

۱۱۵) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۵.

مستی بخش و حیاتبخش را به طالبان و عاشقان می نوشاند:

صنما از آنچه خوردی بهل اندکی به ما ده — غم تو بتوی ما را تو به جرعه ای صفا ده...
ز شراب آسمانی که خدا دهد نهانی — بنهان ز دست خصمان تو به دست آشنا ده. (۵/۱۵٤)

مولوی خود به این مرتبه از تعالی روحی رسیده است که به مریدان آب حیات معارف حقیقی بنوشاند. به این موضوع، خود در چندین غزل اشاره دارد. فریدون سپهسالار می گوید که مولوی به مقام قطب وقت خویش رسیده بود؛[116] و بعد اضافه می کند:

چون کامل بدین درجهٔ شریف می رسد و تمامت وجود را طفیل ذات خود می یابد، بر وی واجب می گردد تا عالمیان را از مقام و شأن خویش با خبر گرداند و عظمت خود را بر همه هویدا کند... چنانکه نقل است از سلطان العارفین، بایزید بسطامی ــ قدس الله روحه العزیز ــ که فرمود: هر که مرا دید از شقاوت ایمن شد.[117]

مولوی نیز می گوید:

آنچ می آید ز وصفت این زمانم در دهن — بر مرید مرده خوانم اندر اندازد کفن
خود مرید من نمیرد کاب حیوان خورده است — وانگهان از دست کی؟ از ساقیان ذوالمنن. (٤/۱۹۸)

شواهد دیگر، در بارهٔ اینکه مولوی از «آب حیات» به علم لدنی و معارف الهی تعبیر می کند، و ساقی این آب حیات و خمر مِنْ لَدُن نیز حقّ یا پیر یا معشوق و یا عشق است، در دیوان شمس یافت می شود.[118]

آب حیوان و چشمهٔ حیوان، علاوه بر آنکه رمز معارف الهی و علم لدنی است، رمز سخن پیر و کلامی که بیانگر این معارف است نیز محسوب می شود.

آب حیات آمد سخن کاید ز عِلْم مِنْ لَدُن / جان را از و خالی مکن تا بر دهد اعمالها. (۱/۵)

---

۱۱٦) احوال مولانا جلال الدین مولوی، ص ۷۳.

۱۱۷) همان کتاب، صص ۷٤، ۷۵؛ در توضیح بیتهای فوق، افلاکی نیز به سخن بایزید اشاره کرده است ــ مناقب افلاکی، ص ۳۷۵.

۱۱۸) مثلاً ــ ۲/۱۸۲، ۲/۲۸۳، ۲/۲۵۸، ۳/۳۲، ۳/۲۹۵، ٤/٤۰، ٤/۵۰ (حاشیه)، ٤/۲۰۰، ۵/۲۱٤، ٦/۹۷، ٦/۱۰۲، ٦/۲۸۳، ٦/۲۹۹، ۷/۱٤۸.

سخنان پیر یا معشوق چشمهٔ آب حیات یا معشوق است، که چون تلقین کند مرده از او جان می یابد.

هر چه آن خسرو کند شیرین کند ‌ ‌ ‌ ‌ چون درخت تین که جمله تین کند...
با دم او می رود عین الحیات ‌ ‌ ‌ ‌ مرده جان یابد چو او تلقین کند. (۲/۱۵۷)

سخن کسی که سرچشمه های علم و معرفت حقیقی در دلش جوشیده است آب حیات است؛ و دمش، چون مسیحا، دوای بیماری و زنده کنندهٔ مردگان است.

چو همعنان تو گردد عنایت دلها ‌ ‌ ‌ ‌ شود ینابع حکمت ز قلب تو جاری
روان شود ز لسانت چو سیل آب حیات ‌ ‌ ‌ ‌ دمت بود چو مسیحا دوای بیماری. (۶/۲۹۹)

ترکیب «چشمهٔ حیوان گشادن» نیز به معنی سخن گفتن از عِلمِ مِنْ لَدُن و معارف حقیقی است:

چشمهٔ حیوان بگشا هر طرف / نقد کن آن قصه و افسانه را. (۱/۱۶۰)

شواهد دیگری نیز در غزلهای مولوی وجود دارد که آب حیات استعاره و رمز برای سخن پیر است و دیگر مفاهیمی که می تواند نقش پیر داشته باشد.

سه روز شد که نگارین من دگرگونست ‌ ‌ ‌ ‌ شکر ترش نبود آن شکر ترش چونست
به چشمه ای که در و آب زندگانی بود ‌ ‌ ‌ ‌ سبو ببردم و دیدم که چشمه پر خونست. (۱/۲۸۲)

جوش بر آورد و روان کرد آب ‌ ‌ ‌ ‌ از شفقت چشمهٔ حیوان من
نک اثر آب حیاتش نگر ‌ ‌ ‌ ‌ در بن هر سی و دو دندان من
آب حیاتست روانه ز جوش ‌ ‌ ‌ ‌ تازه بدو سدرهٔ ایمان من
بندهٔ این آبم و این میرآب ‌ ‌ ‌ ‌ بنده تر از من دل حیران من. (۴/۲۹۶)

گشاده زانش او آب حیوان / که آبش خوشترست ای دوست یا نار؟ (۲/۲۸۵)

مفاهیم دیگر آب حیات

آب حیات، علاوه بر معارف الهی و علم لدنی و نیز سخن پیر، به مفاهیم دیگر نیز تعبیر شده است:

آب حیات: لطف حقّ

ای میرِ آب بگشا آن چشمهٔ روان را — تا چشمها گشاید زاشکوفهٔ بوستان را
آب حیات لطفت در ظلمت دو چشمت — زان، مردمک چو دریا کردست دیدگان را. (۱/۱۱۶)

آب حیات: لطف و کرم

این جوی کند غرقه ولیکن نکُشد مرد / کو آب حیاتست و بجز لطف و کرم نیست. (۱/۱۹۹)
هزار چشمهٔ حیوان چه در شمار آید / اگر از و لطفِ بی شمار باز آید. (۲/۲۳٤)

چشمه گه حیوان: آتش چهرهٔ او (شمس)

جمله را آب دراندازو در آن آتش شو / کاتش چهرهٔ او چشمه گه حیوانست. (۱/۲۳۸)

آب حیات: مرگ

از مرگ چرا ترسم کو آب حیات آمد / و زطعنه چرا ترسم چون او به سرم آمد. (۲/۵۷)

آب حیوان: ایمان

آب حیوان ایمان خاک سیهی کُفران / بر آتش تو هر دو مانندهٔ خس باشد. (۲/٤٦)

عالم مادی گوهر کفر است و، بنابر این، تاریک و ظلمانی ــ امّا در همین عالم است که می توان به ایمان رسید. بنابراین، ایمان آب حیوانی است نهفته در ظلمت این جهان:

چرخ بود جای شرف خاک بود جای تلف — باز رهم زین دو خطر چون برِ سلطان برسم
عالم این خاک و هوا گوهر کفرست و فنا — در دل کفر آمده ام تا که به ایمان برسم . . .
رحمت حق آب بود جز که به پستی نرود — خاکی و مرحوم شوم تا برِ رحمان برسم. (۳/۱۸۵)

آب حیوان: وصال یار

زندگیم وصل تو مرگم فراق — بی‌نظیرم کرده‌ای اندر دو فن
پس بجستم آب حیوان خضر گفت — بی‌وصالش جان نیابی جان مَکن. (٤/۲۳٦)

ای وصل تو آب زندگانی / تدبیر خلاص ما تو دانی. (٦/٧٤)

آب حیوان: دمدمهٔ لطیف یار

منم کنون زعشقِ رخ چو گلشن تو / فراز سرو و گلشن چوصد هزاردستان
بیا بیا دمم ده که دمدمه ی لطیفت / حیات دل فزاید مرا چوآب حیوان (٤/١٦٠)

آب حیوان: خیال یار

گفتم به دلم چونی، گفتا که درافزونی / زیرا که خیالش را هستم بخدا مسکن
درسینه خیال اووانگاه غم وغصه! / درآبِ حیات اووانگه خطر مردن! (٤/١٥٧)

آب حیات: نُزُلِ شهیدانِ عشق حقّ

آب حیات نزل شهیدان عشق تست / ای تشنه کشتگان را زان نزل می چشان. (٤/٢٥٨)

آب خضر: لب، یا میِ لب یار

می تلخی که تلخیها بدو گردد همه شیرین / بت چینی که نگذارد که افتد بررخ ما چین
میّش هردم همی گوید که آب خضر را درکش / رخش هرلحظه می گوید که گلزار مخلّد بین
زبانِ چرب او کارد درختانی پر از زیتون / لب شیرین او خواند بافسون سورهٔ والتّین. (٤/٢٩٩)

آب حیوان: جمال جانفزای یار (حقّ، شمس)

آشنا، آب حیوان از کجا آورده ای / دانم این، باری، که الحق جانفزا آورده ای . . .
خیرگان روی خود را ازره ومنزل مپرس / چون برایشان شعله های کبریا آورده ای . . .
می نگنجد جان ما درپوست ازشادی تو / کاین جمال جانفزا ازبهرما آورده ای. (٦/١٠٥)

عین القضاة نیز جمال ازلی را آب زندگی نامیده است: «قلب تشنهٔ تو را سیراب نمی کند مگر جمال ازلی که آب زندگی است.»[119]

آب حیات: ثنا و دشنام یار

مبادبا کس دیگرثنا ودشنامش / که هردوآب حیاتست پخته وخامش. (٣/١١٨)

---

۱۱۹) تمهیدات، ص ۱۳۳.

ماهی: جان، روح، عارف
دریا: عالم غیب، ملکوت، عالم معانی و حقیقت

ماهی، در غزلهای مولوی، رمز روح و جان است؛ و دریا، در ارتباط با آن، رمز عالم ملکوت، عالم غیب، عالم نور، عالم معانی و حقیقت است. پیش از این، در ضمن بیان داستان خضر و موسی، اشاره کردیم که ماهی بریان، رهتوشهٔ موسی و یوشع در سفر به مجمع البحرین و دیدار خضر، از پی رسیدن اثر آب حیات در مجمع البحرین و تأثیر خضر زنده شد و روانهٔ دریا گشت. ← (خضر و موسی) هم در مثنوی و هم در کلیات شمس به این موضوع اشاره شده است.

آن سو که خشک ماهی شد پیش خضر زنده / آن سو که دست موسی چون ماه انور آمد.
(۲/۱۷۱)

ماهی بریان ز آسیب خضر / زنده شد در بحر گشت او مستقر[۱۲۰]

«ماهی خشک» یا «ماهی بریان»، در ابیات فوق، رمز روح و جان فسرده در قالب تن و دنیای مادی است. این ماهی فسرده و مرده در حضورِ خضر (پیر) و آب حیاتِ سخنانِ برخاسته از علمِ لدنیِ وحی زنده می شود، و چون پیر یا خضر در عالم معنی و دریای عالم ملکوت شناور می گردد.

مولوی ترکیب «ماهی جان» را، که حکایت از تشبیه جان به ماهی دارد، در ابیاتی به کار برده است.

ایا ماهیّ جان در شستِ قالب / ببین صیاد را در شست منگر. (۲/۲۸۳)
ای دل من در هوایت همچو آب و ماهیان / ماهی جانم بمیرد گر بگردی یک زمان.
(۳/۲۱۰)
ماهی جان ما که پیچانست / بر لب جو بیا ربایستی (۷/۳۷)

همچنین ترکیب «دریای معانی» و «دریای جان»، در غزلهای مولوی، اشاره به عالم ملکوت و عالم غیب و عالم حقیقت دارد:

چو ماهی باش در دریای معنی — که جز با آب خوش همدم نگردد
ملالی نیست ماهی را ز دریا — که بی دریا خود او خرّم نگردد

---

۱۲۰) مثنوی، دفتر ششم، ص ۴۲۲.

یکی دریاست درعالم نهانی که در وی جز بنی آدم نگردد
زحیوان تا که مردم وانبرّد درون آب حیوان هم نگردد.(۲/۷۰)

رو، رو، ای جان، سبک‌خیزِ غریبِ سفری / سوی دریای معانی که گرامی گهری .(۶/۱۵۵)

نوش وجوش عاشقان تا عرش وتا کرسی رسید بر گذشت ازعرش وفرش این کاروان عاشقان
ازلب دریا چه گویم؟ لب نداردبحر جان برفزودست ازمکان ولامکان ای عاشقان
ما مثال موجها اندر قیام و در سجود تا بدید آید نشان ازبی نشان ای عاشقان
گر کسی غوّاص نبود بحر جان بخشنده است کوهمی بخشد گهرها رایگان ای عاشقان (۴/۲۰۱)

جان انسانی، از آنجا که جزئی از دریای جان است، خود نیز دریایی است.

گر آخر آمد عشق توگردد زاوّلها فزون بنوشت توقیعت خدا کالآخِرون السّابقون
زرین شده طغرای او ز«انّافتحنا»های او سر کرده صورتهای او ازبحرجان، آبگون
تن راتومشتی کاه دان درزیر اودریای جان گرچه زبیرون ذرّه‌ای صد آفتابی از درون. (۴/۹۵)

این دریای معانی یا دریای جان دریای حقایق و معارف است؛ به همین سبب، آب آن نیز آب حیات و علم و معارف است. این آب بیرون از چرخ و زمین است؛ وماهی جان، تاازحوض حقیر و خُرد این جهان و علم و لذتهای این جهانی آزاد نشود، از آب این بحر بیکران نخواهد چشید.

زمین وآسمان دلووسبو یند برونست اززمین وآسمان آب
توهم بیرون رو ازچرخ وزمین زود که تا بینی روان ازلامکان آب
رهد ماهیّ جان توازین حوض بیا شامد زبحر بیکران آب
در آن بحری که خضرانند ماهی درو جاوید ماهی، جاودان آب
از آن دیدار آمد نوردیده از آن بامست اندرناودان آب...(۱/۱۷۹)

محی الدین عربی، در تأویل آیهٔ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها (رعد ۱۳:۱۷)،آب را تأویل به علم حقیقی ومعارف می کند.[۱۲۱] وسعیدالدین سعید فرغانی نیز، درضمن تأویل حدیث كُنْتُ نَبِيّاً وَآدَمُ بينَ الماءِ والطّينِ می نویسد: که منظور از آب، در این حدیث، علم است: «علم به صورت آب مصوّر می شود.[۱۲۲]» مولوی، در جای دیگر نیز، زبان را به منزلهٔ

۱۲۱) كتاب التذكاری، ص ۹.
۱۲۲) مشارق الدراری، ص ۳۷۹.

آن بحر بیکران است:

سیر نمی شوم ز تو نیست جز این گناه من — سیر مشو ز رحمتم ای دو جهان پناه من
سیر و ملول شد ز من خنب و سقا و مشک او — تشنه ترست هر زمان ماهی آبخواه من
در شکنید کوزه را پاره کنید مشک را — جانب بحر می روم پاک کنید راه من. (۴/۱۱۹)

مولوی به این بحر ــ چنانکه در پیش نیز گفته ایم ــ راه برده است؛ و با ماهیان دیگر، واصلان دیگر، از این بحر نُزُل خورده است؛ و به همین سبب، با خاکیان نمی آمیزد. امّا کسی این آب خوردنِ او را از بحر معارف و عالم ملکوت، این کسب فیض او را از دریای معانی نمی بیند؛ چنانکه کسی نیز آب خوردن ماهی را در دریا نمی بیند:

با ماهیان ز بحر تو من نُزُل می خورم — با خاکیان ز رشک تو چون آب روغنم
گر چه ز بحرْ صنعتِ من آب خوردنست — چون ماهیم، نبیند کس آب خوردنم. (۴/۴۸)

مضمونهای ماهی و دریا و استفادهٔ رمزآمیز از آنها از مضامین مورد علاقهٔ مولوی است که در غزلیات مولوی بدفعات تکرار شده است:

می طپد ماهی بی آب بر آن ریگ خشن — تا جدا گردد آن جان نزارش ز بدن...
عارفانی که نهانند در آن قلزم نور — دمشان جمله زنوریست ظلمات شکن. (۴/۲۲۹)

تو بحریّ و جهان ماهی بگاهی چیست و بیگاهی / حیات ماهیان خواهی برایشان آب حیوان شو. (۵/۳۱)
همچو ماهی ز ره ز خود سازم / تا به بحر آشنا بیاموزم. (۴/۷۹)
تا مار زمین باشی کی ماهی دین باشی / ما را چو شدی ماهی پس حمله به دریا کن. (۴/۱۵۴)

ایا ماهی یقین گشتت ز دریای پس پشتت — بگردان روی و واپس رو چو تو از اهل دریایی
ندای ارْجِعی بشنو به آب زندگی بگرو — درآ در آب و خوش می رو به آب و گل چه می پایی (۵/۲۲۹)

مولوی همچنین ماهی را با آب مقایسه می کند. این آب نیز می تواند تعبیر از دریا باشد به اعتبار معنی مجازی و ذکر مظروف و ارادهٔ ظرف.

مرا اگر تو نخواهی منت بجان خواهم — وگر درم نگشایی مقیم درگاهم

زبان را ناودان، و علم و معارف جوشیده از دل پاک را به منزلهٔ آب و باران، دل را مثال ابر می داند، و نیز آسمان را دل و زمین را به منزلهٔ زبان می گیرد. آب از آسمان یا ابر بر بامها فرومی ریزد و از ناودان نازل می شود. علم حقیقی نیز از دل پاک می جوشد و از بام سینه ها می گذرد و از ناودان زبان فرومی ریزد. اگر سینه ها پاک باشد، این آب، که از ناودان می ریزد، حقیقت است و باطل و بیهوده نیست:

دل مثال آسمان آمد زبان همچون زمین / از زمین تا آسمانها منزلِ بس مشکلست
دل مثال ابر آمد سینه ها چون بامها / وین زبان چون ناودان، باران از اینجا نازلست
آب از دل پاک آمد تا به بام سینه ها / سینه چون آلوده باشد این سخنها باطلست
این خود آن کس را بوَد کز ابر او باران چکد / بام کو از ابر گیرد ناودانش قایلست
آنکه برد از ناودانِ دیگران او سارقست / آنکه دزدد آب بام دیگران او ناقلست... (۱/۲۳۵)

به هر حال، مولوی در بسیاری از غزلها، وقتی از ماهی سخن می گوید، منظورش جان و روح است؛ و از دریا منظورش عالم ملکوت و معارف حقیقی یا همان عالم غیب که ماهی جانها دوباره باید به آنجا برگردند. در این صورت، خشکی و عالم مادی و خاکی، در مقابل دریا، اسارتگاه روح است. مولوی، در غزلی، میان ماهی و خشکی و دریا همان رابطه ای را برقرار می کند که در میان رمزهای مشهور مرغ و قفس و آسمان، به مناسبت دیگر، میان باز و صید و دست و جانب سلطان برقرار است:

چگونه برنپرد جان چو از جناب جلال / خطاب لطف چو شکّر به جان رسد که تعال
در آب چون نجهد زود ماهی از خشکی / چو بانگ موج به گوشش رسد ز بحر زلال
چرا ز صید نپرد به سوی سلطان باز / چو بشنود خبر «اِرْجِعی»[۱۲۳] ز طبل و دوال
بپر، بپر، هله ای مرغ سوی معدن خویش / که از قفص برهیدیّ و بازشد پر و بال
ز آب شور سفر کن به سوی آب حیات / رجوع کن به سوی صدر جان ز صفّ نِعال
برو، برو، تو که ما نیز می رسیم ای جان / ازین جهان جدایی بدان جهان وصال...
ز خاک دست بداریم و بر سما پرّیم / ز کودکی بگریزیم سوی بزم رجال... (۴/۱۵۶,۷)

سالکی که بانگ موجِ بحرِ زلالِ عالم حقیقت به گوش او رسیده است و خطاب لطفِ چو شکّر را چشیده است، از این رحمت حق سیر نمی شود؛ و ماهی آبخواهِ روح او هرزمان تشنه تر است. این ماهی به آبهای حقیر و اندک و محدود این جهان قانع نمی گردد و عازم

۱۲۳) اشاره به آیهٔ شریفهٔ اِرْجِعی اِلٰی رَبِّکِ راضِیَةً مَرْضِیَّةً (فجر ۸۹: ۲۸)

چو ماهیم که بیفکند موج بیرونش / بغیر آب نباشد پناه و دلخواهم. (٤/٧٩)

ای دل من در هوایت همچو آب و ماهیان / ماهی جانم بمیرد گر بگردی یک زمان
ماهیان را صبر نبود یکزمان بیرونِ آب / عاشقان را صبر نبوَد در فراق دلستان. (٤/٢١٠)

آب و دریا همچنین اشاره به حق است.

افلاکی در شأن نزول غزل دیگری که با دو بیت منقول از ٤/٧٩ آغاز می شود چنین توضیح می دهد:

روزی معین الدین پروانه، از حضرت مولانا سؤال کرد که مشایخ ماضی را ـــ أَنارَ اللّٰهُ بُرْهانَهُم ـــ علی الانفراد اورادی و ذکری بوده است... حضرت خداوندگار را طریقهٔ ذکر چگونه است؟ فرمود که ذکر ما اللّٰه اللّٰه است، از آنکه ما اللّٰهیانیم، از اللّٰه می آییم و باز به اللّٰه می رو یم... و این شعر را فرمود: مرا اگر تو نخواهی...

در غزل زیر، معشوق یا شمس، که خود مظهر حقّ است، آب حیات خوانده شده و خلقانْ ماهی:

کی بود ذرّه که گو ید تو مرو ای خورشید / کی بود بنده که گو ید به تو سلطان تو مرو
لیک تو آب حیاتی همه خلقان ماهی / از کمال کرم و رحمت و احسان تو مرو. (٥/٦٣)

و در غزل زیر، بحْر رمز و مثال حقّ است:

مر بحر را ز ماهی دایم گریز باشد / زیرا به پیش دریا ماهی حقیر باشد
مانند بحر قلزم ماهی نیابی ای جان / در بحر قلزمِ حق ماهی کثیر باشد
بحرست همچو دایه ماهی چو شیرخواره / پیوسته طفل مسکین گریانِ شیر باشد
با این همه فراغت گر بحر را به ماهی / میلی بود به رحمت فضل کبیر باشد
وان ماهیی که داند کان بحر طالب اوست / پایش ز روی نخوت بر فوق شیر باشد... (٢/١٧٦)

و نیز در غزلی، که ظاهراً متکلّم حقّ است و مخاطب شاعر، حقّ خود را بحر و شاعرِ عارف را ماهی می نامد:

نگفتمت که منم بحر و تو یکی ماهی / مرو به خشک که دریای با صفات منم. (٤/٥٨)

بنا بر رابطه ای که حق، معشوق، پیر با عشق دارد ـــ و قبلاً به آن اشاره کردیم ـــ مولوی

عشق را نیز با دریا مقایسه و تشبیه می کند.

این سخن آبیست از دریای بی پایان عشق — تا جهان را آب بخشد جسمها را جان کند
هر که چون ماهی نباشد جوید او پایان آب — هر که او ماهی بود کی فکرت پایان کند. (۲/۱۱۱)

طُرفه دریایی معلّق آمد این دریای عشق / نی به زیرونی به بالا نی میان ای عاشقان. (۴/۲۰۲)

کشتی

در داستان خضر گفتیم که وقتی موسی و خضر بر کشتی سوار می شوند، خضر کشتی را سوراخ می کند و سپس در توضیح علت کار خود می گوید: کشتی را بدان علت سوراخ کردم که از آنِ درویشان بود؛ و اگر سالم بود، پادشاه ظالم آن را بقهر از ایشان می گرفت. (← **کشتی درداستان خضر**) دراین قسمت از داستان، تأویلها براساس تأویل رمزهای دریا، کشتی، صاحبان کشتی (مساکین و درویشان)، و پادشاه ظالم صورت می گیرد. در کشف الاسرار میبدی، دریا به معرفت (دریای معرفت)، کشتی به انسانیّت، صاحبان کشتی (مساکین) به مؤمنان و فقرا یا عارفان، و شاه ظالم به شیطان تأویل می شود. خواجه عبدالله انصاری در توجیه این تأویلها می نویسد:

> اما شکستن کشتی در دریا و کشتن غلام و باز کردن دیوار، این هر یکی، از روی فهم، بر ذوق اهل مواجید، اشارت به اصلی عظیم دارد. گفته اند که دریا دریای معرفت است، که صد هزار و بیست و اند هزار نقطهٔ عصمت، هر یکی با امت خویش و قوم خویش، در آن دریا غواصی کردند، به امید آنکه مگر جواهر توحید از آن دریا در دامن طلب گیرند که **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**. و آن کشتی کشتی انسانیّت است که خضر می خواست تا به دست شفقت آن را خراب کند و بشکند؛ و خداوندان آن سفینه مساکین بودند، سکینه صفت ایشان؛ و از بارگاه قِدم با ایشان این خطاب رفته که **هُوَالَّذی اَنْزَلَ السَّکینَةَ فی قُلوبِ الْمُؤْمِنینَ**. (فتح ۴:۴۸) خضر چون به دست شفقت کشتی انسانیّت خراب کرد، موسی (ع) ظاهر آن به پیرایهٔ شریعت و طریقت آراسته و آبادان دید، گفت: **اَخَرَقْتَها لِتُغْرِقَ اَهْلَها**. (کهف ۷۱:۱۸) خضر جواب داد که **وَکانَ وَرآءَ هُمْ مَلِکٌ**. (کهف ۷۹:۱۸) از پس این آبادانی مِلکی است شیطانی که در جوار کشتی کمین قهر ساخته تا بقهر و مکر خود سفینه را بستاند و روز و شب در وی راه کند که **اِنَّ الشیطانَ یَجْری مِن**

ابنِ آدمَ مَجری الدَّم. این آراستگی و آبادانی به دست شفقت برداریم. تا چون شیطان بیاید، مِلک وار ظاهرْ خراب بیند، پیرامنِ آن نگردد.[۱۲۴]

صاحب مشارق الدراری، در تأویل مفصلی که از داستان خضر و موسی به عمل آورده است، خضر را به روح مجرّد و موسی را به نفس که اسیر تن است تأویل می کند. دریایی را که موسی و خضر در آن سوار کشتی می شوند به بحرِ امکان، که باطنِ روح و ظاهرِ نفس است؛ کشتی را به اخلاق و آداب ایمانی، که موسی فکر می کرد آنها سبب وصول به ساحل نجات است؛ مساکین را، که صاحبان کشتی بودند، به قوا و اعضای انسان که در بحر امکان افعال مختلف نامتناهی به وجود می آورند؛ و مِلکِ غاصب را، که چون عیب در کشتی ببیند از غصب و ابطال آن بیکبارگی بازمی ماند، به عُجب تأویل می کند.[۱۲۵]

مولوی، در یک جا، کشتی را، در رابطه با خضر، که عشق است، به وجود صوفی تعبیر می کند که عشق آن را می شکند و غرور و تکبر او را، که زاییدهٔ خودبینی و توجه به هستی مجازی است، از بین می برد. این شکستگی وجودِ صوفی را صافی می کند؛ تا آنجا که لذّت را در فقر و بی نیازی می جوید، و از لذّت فقر سر مست می شود، و در همه چیز حقّ را متجلی می بیند، و سراسر تواضع و ایثار می گردد. این ترک هستی و تواضع و ایثار است که وجود صوفی را از دست سلطان جبّار، که شیطان نفس امّاره است، می رهاند.

آن شنیدی که خضَر تختهٔ کشتی بشکست / تا که کشتی ز کف ظالم جبّار برست
خضر وقت تو عشقست که صوفی ز شکست / صافیست و مَثَل دُرد به پستی بنشست
لذت فقر چو باده ست که پستی جوید / که همه عاشقِ سجده ست و تواضع سَرِمست
تا بدانی که تکبّر همه از بیمز گیست / پس سزای متکبر سر بیذوق بسست... (۱/۲۳۸)

در بیتهای زیر نیز، کشتی همان وجود و هستی صوفی است، که در آبگیر خضر، به شرط شکستگی و تواضع، قادر به سفر است نه با عُجب و تکبّر. چنانکه موسی، با آنکه پیامبر خدا بود، مرید خضر شد و کشتی را خضر در بحر سوراخ کرد.

کشتی شکسته باید در آبگیر خضر / کشتی چو نشکنی تو نه کشتی که لنگری
دنیا چه قطره ست گذر کن چو پاشکست / با پای ناشکسته ازین پول نگذری. (۶/۲۱۵)

ارواح آدمیان، به سبب سابقهٔ ازلی، با یکدیگر آشنایند. آنچه سبب بیگانگی ماهیان ارواح

---

۱۲۴) کشف الاسرار، ج ۵، صص ۷۲۸ و ۷۲۹.
۱۲۵) مشارق الدراری، صص ۵۹۷ و ۵۹۸ و ۵۹۹.

در دریای هستی می شود صورت ظاهر آدمیان و تن و تعلّقات ناشی از آن است. اگر خضری این کشتیهای تن را می شکست و اختلافهای ظاهری را از میان برمی داشت، جانها چون ماهیان در این دریا با هم آشنا بودند.

و گر خضری دراشکستی بنا گه کشتیِ تن را / درین دریا همه جانها چوماهی آشنایستی.
(۵/۲٤٦)

۷. داود

الف) داستان داود

نام داود شانزده بار در قرآن مجید ذکر شده است. در قاموس کتاب مقدس آمده است که «داود جوانترین فرزندان یسّا ازسبط یهودا بود که تقریباً در سنهٔ ۱۰۳۳ قبل ازمسیح دربیت لحم تولد یافت.»[1] به موجب آیهٔ ۱۶۱ ازسورهٔ نساء و آیهٔ ۵۷ ازسورهٔ بنی اسرائیل، به حضرت داود کتاب زبور داده شده است. امّا، یهودیان داود را پیغمبر نمی دانند و اورا صاحب کتاب نمی شناسند؛ بلکه، در نظر ایشان. داود و سلیمان دومین و سومین پادشاهان اسرائیل هستند. تورات نبّی زمان داود را اناتان معرفی می کند. بنابر عقیدهٔ یهود و نصاری، زبوریا مزامیر تماماً ازآنِ داود نیست؛ ولی اکثرآن، سرودهایی است که داود سروده است... قرآن مجید داود را درجملهٔ رسل شمرده ولی به نبوت وی تصریح نکرده است.[2] در دیوان شمس، اشاره هایی که به داستان حضرت داود شده است محدود به ذکرنام خود وی درارتباط با بعضی ازمعجزات اوست؛ وازشخصیتهای دیگر در داستان داود، جز در یک بیت عربی، نامی به میان نیامده است.

جالوت و طالوت

اِنَّ جالوتَ بارَزَ الطالوت / اِنَّ داوُدَ قَدَّر وافی السَّرْدْ. (۲/۲۴٤)

نام جالوت در آیات ۲٤۹ و ۲۵۰ و ۲۵۱ ازسورهٔ بقره آمده است؛ وقصهٔ طالوت و کشته شدن جالوت به دست داود ضمن آیه های ۲٤٦ تا ۲۵۱ ذکرشده است. بنی اسرائیل ازپیغمبرخود می خواهند که برای آنها پادشاهی معین کندتا به همراهی اوبا دشمن بجنگند. آن پیغمبرمی گوید که خداوند طالوت را به پادشاهی شما برگزیده است. جالوت یکی ازدشمنان بنی اسرائیل است که با لشکری انبوه با طالوت وتعداد اندک یاران اوبه جنگ برمی خیزد؛ ودراین جنگ، سپاه جالوت، به خواست

---

۱) قاموس کتاب مقدس، ص ٦۸۱. ۲) اعلام قرآن، صص ۳۰۲ و ۳۰۳.

و مدد خداوند، از سپاه طالوت شکست می خورند؛ و در همین جنگ است که جالوت به دست داود به قتل می رسد. در تورات، نام جالوت «چلیات» و نام پیامبر بنی اسرائیل «شموئیل» و نام پادشاهی که وی برای قوم بنی اسرائیل به فرمان خدا برمی گزیند. «شائول» است.[۳]

آهن (زره سازی و نرم کردن آهن)

داودوار ما را آهن چوموم گردد/ کاهنر باست دلبر دل آهنست امشب. (۱/۱۸٦)
آهن شکافتن بر داود عشق چیست/ خامش که شاهِ عشق عجایب تهمتنیست. (۱/۲۵۷)
زان قدرت پیوستش داود نبی مستش/ تاموم کند دستش گر سنگ و حدید آمد. (۲/۵٦)
عشق داود شود آهن از و نرم شود/ شیر آهو شود آنجا و از و آهوتر. (۳/۳)
گوش همه سرخوشان عشق کشد کش کشان/ عشق تو داود تست موم بود آهنش. (۳/۱۱۳)
ای جوشن را چو دستِ داود/ یا رستم جنگ را چو جوشن. (٤/۱۸٦)
دو دست عشق مثال دو دست داود ست/ که همچوموم همی گردد از کفش آهن. (٤/۲۷۳)
بهار نو مگر داود وقتست/ کزان آهن ببافید ست جوشن. (۵/۳)
چه آسان می شود مشکل به نور پاک اهل دل/ چنانک آهن شود مومی ز کف شمع داودی. (۵/۲٤۸)
امشب چومه برآید داود جان بیاید/ ای رنج موم گردی گر برج آهنینی. (٦/۲۰۷)
خود در فسون شیرین لبی مانند داود نبی/ آهن چوموم می شود برمی کنیش از آهنی. (۷/۹۰)
ما آهن لشکر سلیمان خودیم/ جز در کف داود نگردیم چوموم. (۸/۲۱۵)

در آیهٔ ۸۰ سورهٔ ۲۱ انبیاء، به صنعت زره گری داود اشاره شده است: **وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ**، و در آموختیم او را کردنِ زره پوشیدن شما را، تا نگاه دارد شما را از بر دشمن، هستید شما شکر کنندگان.[٤] در آیه های ۱۰ و ۱۱ سورهٔ سبا، به نرم بودن آهن در دست داود و زره گری وی نیز اشاره شده است: **وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ، أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ...**، و بدرستی که بدادیم داود را از ما فضلی. یا کوهها، برو ید (یا تسبیح کنید) با او و مرغان، و نرم گردانیدیم او را آهن، که بکن زرهها تمام، و بینداز (یا اندازه کن) اندر بافتن...[۵] طبری در این مورد می نویسد:

> پس داود ــ علیه السّلام ــ از خدای عزّ و جلّ اندر خواست که وی را چیزی دهد که کسب وی از آن بوَد. و خدای ــ عزّ و جلّ ــ آهن را فرمانبُردار وی گردانید تا بر دست وی

---

۳) همان کتاب، ۲۷۳ ــ ۲۷۵.
٤) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ٤ ص ۱۰۳۷.
۵) همان کتاب، ج ۵، ص ۱٤۵۳.

همچنان خمیری بودی؛ وجبریل -علیه السلام- را پیش وی فرستاد تا اورا زره گری اندر آموخت و بگفت وی را که آن حلقه های زره چگونه کند و چگونه درهم اندازد. و این آن است که خدای -عزّوجل- گفت: **وَأَلَنّا لَهُ الحَدیدَ. أَنِ اعْمَلْ سابِغاتٍ وَقَدِّرْ فِی السَّرْدِ.** گفت: -عزّوجل- ما نرم گردانیدیم آهن اندر دست وی، تا هرچه خواست همی کرد بی آتش. و «سابغات» تمام باشد؛ گفتیم: بالای زره تمام کن. و اینکه گفت: **وَقَدِّرْ فِی السَّرْدِ**، تقدیر آن حلقه های زره بوَد بی بند و بی میخ. گفت که اندازهٔ حلقه تمام کن تا همه یکسان باشد و یکی کهتر و یکی مهتر نباشد...[۶]

زبور

من چو داودم شما مرغان پاک　　　و ین غزلها چون زبور مستطر
ای خدایا پرّ این مرغان مریز　　　چو به داود ندازجان یارگر. (۳/۱٤)

لباب قصه بماندست و گفت فرمان نیست / نگر بدانش داود و کوتهیّ زبور. (۳/٤۱)
بازآمدی که ما را درهم زنی بشوری / داودِ روزگاری با نغمهٔ زبوری. (۶/۲۰۳)

در آیهٔ ۱۶۳ سورهٔ ٤ نساء و آیهٔ ۵۵ سورهٔ ۱۷ بنی اسرائیل لفظِ زبور آمده است: **وَآتَیْنا داوُدَ زَبوراً**؛ و در سورهٔ انبیاء، ضمن اشاره به زبور، قسمتی از زبور نقل شده است: **وَلَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ أَنَّ الأَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحونَ**[۷]، در زبور نوشته ایم -بعد از یاد کرد- که بندگان صالح من وارث زمین خواهند بود.

محمد خزائلی می نویسد:

مفاد این آیه در مزمور ۳۷ شمارهٔ ۲۹ موجود است: «حلیمان وارث زمین خواهند بود.[۸]» زبور در زبان اعراب جنوبی به معنی نوشته و کتاب است، و جمع مکسّر آن زُبُر (بضَمَّتَیْن) می باشد.
به هر حال، زبوری که فعلاً در دست است و مورد استناد یهودیان و مسیحیان می باشد شامل صد و پنجاه مزمور است که به پنج کتاب تقسیم می گردد؛ و هفتاد و سه مزمور آن را به داود نسبت می دهند، و بقیه به اشخاص دیگر یا به مؤلفین مجهول منسوب است...

---

۶) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵ ص ۱۲۲۲؛ نیز ← همانجا، ص ۱۲۲۳؛ کشف الاسرار، ج ۶ ص ۲۸۰.
۷) انبیاء ۱۰۵:۲۱.　　۸) اعلام قران، ص ۳٤۶.
[در عهد عتیق، ترجمهٔ فارسی، این قسمت در مزمور ۳۷ شمارهٔ ۱۱ نقل شده است.]

متکلمین مسیحی برای تسمیهٔ زبور به مزامیر، دو وجه ذکر کرده اند: بعضی می گویند که چون این سرودها به همراهی نی خوانده می شده مزامیر نامیده شده است؛ وبرخی مزامیر را از کلمهٔ عبری «مزمار»، که به معنی احترام است، مشتق می دانند وشک نیست که مزامیر وسرودهای دینی یهود بتدریج تنظیم شده وقسمتهایی ازاین مزامیر به وسیلهٔ حضرت داود سروده شده است؛ ودرقسمتهایی که مربوط به حضرت داود نیست، آثارادبی بابل منعکس است.[۹]

طبری می نویسد:

پس خدای ــ عزّوجل ــ زبوررا به داود ــ علیه السلام ــ فرستاد؛ وبه زبوراندرحکم و شریعت نبود، همه توحید خدای ــ عزّوجل ــ بود. وداود ــ علیه السلام ــ آوازی و الحانی سخت خوش داشت؛ وهرگه که زبورخواندی، به آن آوازوالحان خوش، هر کس که آن آوازبشنیدی، مقرّآمد که هرگزهیچ خلق را آوازی والحانی ازین خوشتر نبوده است وکس نشنیده است. وچون داود ــ علیه السلام ــ به تسبیح وتهلیل وزبور خواندن مشغول شدی، مرغان هوابیامدندی وبرسروی بیستادندی، وآن آوازاوهمی شنیدندی، وآوازاوبازکوه پیوستی، چنانکه خدای ــ عزّوجلّ ــ گفت: اِنّا سَخَّرْنَا الجِبالَ مَعَهُ یُسَبِّحْنَ بالعَشیِّ وَالإِشْراقِ. وَالطَّیْرَ مَحْشورَةً کُلٌّ لَهُ أَوّابٌ (۳۸:۱۸و۱۹) ــ یعنی مطیع. و جای دیگر گفت: وَلَقَدْ آتَیْنا داوُدَمِنّا فَضْلاً یا جِبالُ أَوِّبی مَعَهُ وَالطَّیْرَ وَأَلَنّا لَهُ الحَدیدَ (سبا ۳۴ :۱۰).[۱۰]

در کتاب کشف المحجوب مسطوراست که هفتصد دوشیزه ودوازده هزارمرد ازشنیدن آوازداود جان تسلیم کردند.[۱۱] درکتاب اللّمع نیزبه این مطلب، درضمن بیان حسن صوت داود، اشاره رفته است: ... وَکانَ بنواسرائیل یَجْتَمِعونَ فَیَسْتَمِعونَ وکانَ یُحْمَلُ مِنْ مجلسِهِ اربعمائة جنازةٍ مِمَّنْ قَدْماتَ کما رُوِیَ فی الحدیث.[۱۲]

داود وکوه

نه موران با سلیمان رازگفتند؟ / نه با داود می زد کُه صدایی؟(۶/۳۷)
ناله های دل وجان را جزتومحرم نیست / ای دلم چون کُه وکُه راتوچوداود بیا.(۷/۹۶)

---

۹) همانجا، ص ۳۴۷. ۱۰) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵ ص ۱۲۱۶. ونیز ← کشف الاسرار، ج ۱ ص ۶۷۱. ۱۱) قصص الانبیاء ص ۲۷۶. ۱۲) اللمع، ص ۲۶۸، برای تفصیل بیشتر ← مصیبت‌نامه ص ۲۹۵؛ ونیز ← مثنوی دفترسوم، ص ۸۳.

ازماجراهای زندگی داود عاشق شدن او به زن یکی ازی سرداران خود به نام اوریاست. داود این سردار را به جنگی می فرستد که کشته می‌شود؛ سپس با زن او ازدواج می کند. سرانجام، ازاین کار نادم می شود و روی به توبه وناله وزاری وطلب آمرزش ازخداوند می آورد.

> پس چهل روز به دشت بیرون شد، ونوحه و زاری و ازحق ـ تعالی ـ یاران می خواست تا بروی بگریند وزاری کنند. حق ـ تعالی ـ چهارصدتن را ازبزرگان بنی اسرایل امر کردتا بروی بگریند. نیزیاران خواست. به کوهها امر کردتا بروی بگریند. یا جِبالُ اَوِّبی مَعَهُ. نیزیاران خواست. حق ـ سبحانه وتعالی ـ مرغان را امر کردتا بروی بگریند... [۱۳]

نیز ← زبور

نغمه ونوای داود

بلبلان رامست گردان مطربان را شیر گیر/ تا که درسازندبا هم نغمهٔ داود را. (۱/۸۸)

شنوده ام که بسی خلق جان بداد و بمرد ز ذوق و لذت آوا و نغمهٔ داود
شهانوای توبرعکس بانگ داودست کزان بمردوازین زنده می شود موجود. (۲/۲۱۱)

ای مطرب داود دم آتش بزن در رخت غم / بردار بانگ زیر و بم کاین وقت سَرْ خوانیست این. (٤/۱۰۱)
پیغام وسلام ما، ای باد، بگوبا دل / با این همه بی برگی داودنوا چونی ؟(۵/۲۹۷)

← زبور

سخن خدای با داود

گفت به داود خدای کریم هر که کند دعوی سودای ما
چون همه شب خفت، بودآن دروغ خواب کجا آید مر عشق را. (۱/۱۶۲)

درکشف الاسرار آمده است:

> وداود در کتاب خدا خوانده بود شرف ومنزلت آبا واجداد خویش ـ ابراهیم واسحق و یعقوب ـ وآن درجات و کرامات وفضل وافضال که حق ـ جّل جلاله ـ با ایشان کرده و ایشان را به محلّ رفیع رسانیده، داود منزلت ودرجت ایشان آرزو کرد. وحی آمد ازحق ـ

---

۱۳) به نقل از اعلام قران، ص ۳۰٤.

جلّ جلاله ـ که ای داود، ایشان بلاها چشیدند و رنجها کشیدند تا به آن نواخت و کرامت رسیدند... داود گفت: بارخدایا، اگر بلایی برمن نهی و مرا در آن ممتحن کنی، من صبر کنم چنانکه ایشان صبر کردند، تا مگر آنجا رسم که ایشان رسیدند.[۱۴]

خداوند داود را آزمایش می کند. او برزن اوریا، یکی از سرداران خود، عاشق می شود. و پس از آنکه اوریا را به جنگ می فرستد، زن او را به نکاح خود درمی آورد. داود، پس از آن، به ناپسندی کار خود واقف می شود؛ و چهل روز، برای بخشش، سر بر زمین می نهد و به درگاه خداوند تضرع می کند. خداوند او را می آمرزد، و به او امر می کند بر سر خاک اوریا شود و از او طلب بخشش کند. اوریا، چون از حقیقت حال با خبر می شود، سکوت می کند. داود سر بر خاک می گذارد و نوحه و زاری می کند. خداوند او را عفو می کند و توبهٔ او را می پذیرد.[۱۵]

وهب منبّه می گوید: داود، پس از آنکه توبهٔ او قبول کردند، سی سال می گریست، که از گریستن نیاسود نه به شب نه به روز؛ گهی درمیان بیابان نوحه کردی بزاری و بنالیدی ازخواری؛ مرغان هوا و وحوش صحرا در گریستن او را مساعدت کردندی.[۱۶]

ب) تفسیر داستان داود

از جمله معجزات داود یکی نرم کردن آهن و دیگری صوت خوش اوست. این دو معجزه سبب می شود که مولوی در داود سیمای پیر و ولّی را ببیند، و معجزه های او را نیز در ارتباط با این بینش تفسیر و تأویل کند. در مثنوی داستانی نقل شده است که خلاصهٔ آن چنین است که در عهد داود نبی، مردی شب و روز دعا می کند که ثروتی بی رنج روزیِ او کند. بالاخره، روزی ناگهان، گاوی در خانهٔ او می دود. مرد این را نشانهٔ استجابت دعای خود پنداشته گاو را می کشد. صاحب گاو از او علّت کشتن گاوش را می پرسد؛ و مرد آن گاو را روزیِ خود می داند که خدا فرستاده است. قصه به نزد حضرت داود می برند. داود از مرد می خواهد که تاوان مال صاحب گاو را پس بدهد. مرد گریه و زاری می کند و از خدا می خواهد که دل داود را روشن کند. داود از مدعی تا فردا مهلت می خواهد. به خلوت می رود و دعا می کند، و خداوند حقیقت کار را بر او روشن می سازد. حقیقت داستان این است که صاحب گاو جدّ آن مرد را کشته است و صاحب مال و منال وی شده است، و

---

۱۴) کشف الاسرار، ج ۸ ص ۳۳٤.

۱۵) داستان داود با زن اوریا بتفصیل در صفحات ۳۳٤ تا ۳٤۳ مأخذ فوق به تفاریق آمده است.

۱۶) همانجا: صص ۳٤۲و۳٤۳.

جسد آن کشته را در زیر درختی در صحرا پنهان کرده است. داود دستور می دهد زیر درخت را بکنند و کشته را بازیابند. سپس، به آن مرد فرمان می دهد که قصاص جدّش را بگیرد[۱۷]. مولوی، در پایان این داستان، صاحب گاو را به نفس و گاو را به تن و کشندهٔ گاو را به عقل تعبیر می کند.

نفس خودرا کش جهان رازنده کن خواجه را کشتست اورا بنده کن
مدّعی گاونفس تست هین خویشتن راخواجه کردست ومهین
آن کشنده‌ی گاوعقل تست رو بر کشنده‌ی گاوِ تن منکر مشو[۱۸]...

روزیِ بی رنجی که آن مرد طلب می کند قوت ارواح و ارزاق نبّی است؛ یا به عبارت دیگر، دریافت حقایق ومعارف الهی ازحق است. اما عقل به کسب این روزیِ بی رنج نایل نمی گردد مگر آنکه گاو نفس را، که همان نقش تن است، بکشد:

عقل اسیرست وهمی خواهد زحق روزی بی رنج ونعمت برطبق
روزی بی رنج اوموقوف چیست آنکه بکشد گاورا کاصل بدیست...
روزی بی رنج می دانی که چیست قوت ارواحست وارزاق نبیست
لیک موقوفست برقربان گاو گنج اندر گاودان ای کنجکاو[۱۹]...

امّا این روزیِ بی رنج تنها با سعی و جست و جوی شخص میسر نیست و به یاری شیخ و راهنما و رهبر ممکن می گردد. نفس با این سادگیها رام سالک نمی گردد، مگر آنکه دستگیریِ شیخی یار و مدد کار باشد. همچنانکه مدعیِ گاو رامِ کشندهٔ گاو نشد مگر وقتی که داود راهنما و یاور کشندهٔ گاو شد، و در اثر عدالت داود بود که مرد به روزیِ بی رنج رسید. عقل نیز رزقِ جانی را بدان شرط می برد که عدل و دستگیری شیخ یار و مدد کار او شود.

رزق جانی کی بری با سعی و جُست جز به عدل شیخ کو داود تست
نفس چون با شیخ بیند گام تو از بن دندان شود او رام تو
صاحب آن گاو رام آنگاه شد کز دم داود او آگاه شد
عقل گاهی غالب آید در شکار بر سگ نفست که باشد شیخ یار

۱۷) روایتی از این داستان را عکرمه از عبدالله عباس نقل کرده است؛ ← **تحقیق در تفسیر ابوالفتوح** ج ۳، ص ۲۹۲ — ۲۹۳؛ نیز ← **کشف الاسرار**، ج ۸ ص ۳۳۳.

۱۸و۱۹) **مثنوی**، دفترسوّم، صص ۱۴۲ و ۱۴۳.

نفسْ اژدرهاست با صد زور و فن — روی شیخ او را زُمرّد دیده کن
گر تو صاحب گاو را خواهی زبون — چون خران سیخش کن آن سو ای حرون
چون به نزدیک ولّی الله شود — آن زبانِ صد گزش کوته شود[۲۰]...

چنانکه دیده می شود، مولوی، در این ابیات، حضرت داود را با شیخ و ولّی الله و انسان کامل مقایسه می کند، که نفس، با همهٔ سختی و آهن واریش، در دست او مثل موم نرم و رام می شود. این قدرت و نیرو یی که در وجود انبیا و اولیا نهفته است نتیجهٔ همان نور خداوندی است که بر ارواح می تابد؛ و آدم از دولت این نور است که معرفت پیدا می کند؛ و سپس این معرفت از وی به انبیای دیگر منتقل می گردد تا به خاتم پیامبران حضرت محمد(ص) میّ رسد، و بعد از او به دیگران و از جمله شیوخ صوفیه. حضرت داود نیز از شعاع این نور پنهان در وجود اوست که آهن چون موم در دستش نرم می شود، و اولیاء الله و شیوخ صوفیه نیز از تأثیر همین نور است که به مقامات ارجمند می رسند و قدرت اعمال خارق العاده و دستگیری مریدان را پیدا می کنند:

آن خداوندی که از خاک ذلیل — آفرید او شهسواران جلیل
پاکشان کرد از مزاج خاکیان — بگذرانید از تک افلاکیان
برگرفت از نار و نور صاف ساخت — و آنگه او بر جملهٔ انوار تاخت
آن سنا برقی که بر ارواح تافت — تا که آدم معرفت زان نور یافت
آن کز آدم رست دست شیث چید — پس خلیفه ش کرد آدم کان بدید
نوح از آن گوهر که برخوردار بود — درهوای بحر جان دُر بار بود ...
جان داود از شعاعش گرم شد — آهن اندر دستبافش نرم شد ...
چون محمد یافت آن ملک نعیم — قرص مه را کرد دردم او دو نیم[۲۱]...

مولوی جریان انتقال این نور الهی را بعد از حضرت محمد(ص) در وجود ابو بکر، عمر، عثمان، علی(ع) و سپس جنید، بایزید، کرخی، ابراهیم ادهم و شقیق بلخی دنبال می کند. این خود نشان می دهد که مولوی در پیران و شیوخ متصوفه، و به عبارت دیگر، اولیاء الله نیز همان استعدادها و نیروهای نهفته ای را می بیند که در پیامبران وجود داشته است. از نظر مولوی، در ولّی کامل همهٔ قوتهایی که در پیامبران وجود دارد موجود است؛ جز انکه ولی مأمور آوردن شریعتی تازه نیست. به همین سبب است که مولوی شیخ را با داود مقایسه می کند؛ همچنانکه در تفسیر داستان خضر یادآور شدیم، شمس، یا پیر مولوی، همان طور که

از جنبه هایی خضر عصر مولوی است، از جنبه های دیگر نیز داود زمان اوست. آدم مظهر وحی و و داد حقّ بود و خداوند به او علم لدنی عطا کرد و سرّ و رازنامها را بر او آشکار کرد. از شراب معارفی که خدا به پیامبران نوشانید طفل نوزاد مسیح در گهواره سخن گفت؛ و داود نبی از کوهی که تأثیر آن می بدو رسیده بود، غزل آموخت؛ مرغان از نوای داود مست شدند و نغمه و نوای خود را ترک کردند؛ و آهن از تأثیر دست او نرم شد.

چون شد آدم مظهر وحی و وداد — ناطقه ی او عَلَّمَ الأسما گشاد
نام هر چیزی چنانکه هست آن — از صحیفه ی دل روی گشتش زبان...
طفلِ نوزاده شود حِبْرِ فصیح — حکمت بالغ بخواند چون مسیح
از کُهی که یافت زان می خوش بسی — صد غزل آموخت داود نبی
جمله مرغان ترک کرده چیک چیک — همزبان و یار داود ملیک
چه عجب که مرغ گردد مست او — چون شنود آهن ندای دست او.[۲۲]

همین صفات داود را مولوی به شمس، به عنوان پیر و شیخ خویش، نسبت می دهد. اما چنانکه گفتیم (← **تفسیر داستان خضر**)، درغزلیات مولوی، شمس، پیر، معشوق، عشق و حق جلوه های متعدد یک حقیقت اند، و هر یک می تواند صفات دیگری را شامل شود یا جانشین مفاهیم دیگر گردد.

یک مسئله می پرسمت ای روشنی درروشنی — آن چه فسون درمی دمی غم راچوشادی می کنی
خود درفسون شیرین لبی مانند داودنبی — آهن چومومی می شودبرمی کَنیش ازآهنی. (۷/۹۰)

بازآمدی که ما را درهم زنی، بشوری / داود روزگاری با نغمهٔ زبوری. (۶/۲۰۳)
ناله های دل وجان را جزتومحرم نیست / ای دلم چون کُه و کُه راتوچوداود بیا. (۷/۹۶)

پیداست که وقتی داود مظهر شیخ می شود، مزامیر او سخنان عارفانهٔ اوست که دل مردهٔ سالک را در گورتن به وجد و شوق می آورد و زنده می کند و برمی انگیزد؛ وآهنی را که او نرم می کند آهن نفس امّارهٔ سالکان است که ازدم اونرم ورام می شودویا، گاهی، دل که اززنگ کدورتها سخت گشته است. آنچه شمس یا پیرمی کند ازعشق نیزبرمی آید. به همین سبب، مولوی عشق را نیزبا داودقیاس کرده نرم کرد آهن را به آن نسبت می دهد. آهن، درارتباط با داودِ جان یا معشوق، رنج فراق است، که چون معشوق بیاید نرم می شود وازسختی وصلابت عاری می گردد.

۲۲) مثنوی، دفتر ششم، ص ۴۲۳.

امشب چو مه برآید داود جان بیاید / ای رنج موم گردی گر برج آهنینی. (۶/۲۰۷)

در ارتباط داودِ عشق، آهن می تواند مشکلات و موانع راه تصوّر شود که با همه دشواری و سرسختی فقط به نیروی عشقِ چون داود است که نرم شده ازپیش پا برداشته می شود.

گوش همه سرخوشان عشق کشد کش کشان / عشق توداودتست موم شده آهنش. (۳/۱۱۳)

مولوی از زیرکان دعوت می کند که قدم در راه بگذارند و، به دنبال پیران، راه سلوک را بپیمانید. در این جنبشِ سلوک است که دیدگان آنان باز می شود و ستارگانِ مه رو تراز قمر را، که از سنگ وجود بیرون می جهند و چون فرشتگانی به دیدار او می آیند، نظاره می کند. در این حال، صورت عشق ــ که همان صورت معشوق است ــ در روح سالک شکفته می شود؛ و گلشنی پر از زیبایی و نور روشنی را در درون سالک درمی گشاید. عشق هر آنچه جز خداست در وجود سالک می سوزاند و ازبین می برد و همه چیزرا استحاله می کند؛ داودی است که آهن را نرم می کند، شیررا آهومی کند؛ هر ذرّه، ازوجود عشق، عیسی وعیسی نفسی می شود. مرگ وفنا جان بخش می گردد ودرآن حال سالک چنان محومحبوب وزیبائی وی ومستغرق حب الهی می گردد که اگرماه نیز لب اورا ببوسد، اورا ازپیش خویش می راند:

هله زیرک، هله زیرک، هله زیرک، زودتر — هله، کز جنبش تو کار همه نیکوتر
بدوان ازپی مردان بنگر ازچپ وراست — جسته ازسنگ ستاره زقمرمه روتر
یک بیک پیش توآیند چوازجابروی — همچومن بسته کمرها زشکرخوشخوتر
درِ گلشن بگشاید زدرون صورت عشق — صورتش چون گل سرخ ازگل تر خوشبوتر
عشق داود شود آهن ازو نرم شود — شیر آهو شود آنجا و ازو آهوتر
هریکی ذرّه شود عیسی وعیسی نفسی — مرگ جانبخش شود بلکه زجان دلجوتر
اندرآن حال اگر ماه ببوسد لب تو — گوئیش خیز برو از بر ما آنسوتر ... (۳/۳)

این سخنان مولوی یادآورروایتی ازحضرت امیرالمؤمنین(ع) است که می فرماید:

حُبُّ اللّهِ نارٌلایَمُرُّعلی شیءٍ اِلاّ اختَرَقَ وَنُورُاللّهِ لا یَطَّلِعُ علی شیءٍ اِلاّ اَضاءَ وَسماءُ اللّهِ ما ظَهَرَ مِنْ تَحْتِهِ شیءٌ اِلاّ غطّاهُ وریحُ اللّهِ ماتَهبُّ فی شیءٍ اِلاّ حَرَّکَتْهُ وَماءُ اللّهِ یُحیی بِهِ کلُّ شیءٍ وَاَرضُ اللّهِ یَنْبِتُ مِنها کلُّ شیءٍ. فَمَنْ اَحَبَّ اللّهُ اَعْطاهُ کُلَّ شَیءٍ مِنَ المُلکِ وَالمَلَکُوتِ.[۲۳]

---

۲۳) مصباح الشریعه، ص ۴۳۸.

مولوی، درشعری، خود را داود، سالکان را مرغان، وغزلهای خود را به منزلۀ نغمه ها و سخنان داود، یعنی زبور، خوانده است.

من چو داودم شما مرغان پاک　　و ین غزلها چون زبور مستطر
ای خدایا پرّ این مرغان مریز　　چون به داودند از جان یار گر.(۳/۱٤)

امّا این غزلها، که به منزلۀ زبورند، قادر به بیان دانش و معارف الهی، که از راه قلب برای شاعر عارف حاصل شده است، نیست؛ به همین سبب، مولوی درغزلی به این نکته اشاره می کند که:

لباب قصه بماندست و گفت فرمان نیست / نگر به دانش داود و کوتهی زبور. (۳/٤۱)

۸. سلیمان

الف) داستان سلیمان

سلیمان پادشاه و پیامبر پر شوکت و جلال بنی اسرائیل است که پس از پدرش داود بر کرسی شاهی وپیامبری نشست. درعهد عتیق آمده است:

وچون ایام وفات داود نزدیک شد پسر خود سلیمان را وصیت فرموده گفت: من به راه تمامی اهل زمین می روم؛ پس توقوی ودلیرباش. وصایای یهوه خدای خود را نگاه داشته به طریقهای وی سلوک نما وفرایض واوامرواحکام وشهادات وی را، به نوعی که در تورات موسوی مکتوب است محافظت نما، تادرهر کاری که کنی. وبه هرجایی که توجه نمایی برخوردارباشی... وسلیمان بر کرسی پدرخود داود نشست وسلطنت اوبسیار استوار گردید.[1]

اشارت مربوط به داستان سلیمان در قرآن کریم بیشتر در سورهٔ نمل ضمن آیات ۱۵ — ۱۸، ۳۰، ۳۶، ٤٤ آمده است. امّا درسوره های دیگرنیز اشاره هایی به حوادث زندگی سلیمان رفته ونام او ذکر شده است.[2] طبری، که ضمن تفسیر سورهٔ نمل داستان سلیمان را بتفصیل نقل کرده است، می گوید:

پس چون داود ــ علیه السلام ــ نماند، سلیمان بن داود ــ علیهما السلام ــ به ملکت بنشست؛ وخدای ــ عزّوجلّ ــ اورا هم مُلکت داد وهم پیغامبری، میراث ازپدرش داود ــ علیه السلام ــ چنانکه خدای ـ عزّوجلّ ـ گفت: وَوَرِثَ سُلَیْمٰنُ داوُدَ. (نمل ۲۷: ۱٦)

---

۱) عهد عتیق، کتاب اول پادشاهان، باب دوم، شماره های ۱ — ٤ و ۱۲، ص ٥۲٤ و ٥۲٥.

۲) بقره ۲: ۹٦؛ نساء ٤: ۱٦۱؛ انعام ٦: ۸٤؛ انبیاء ۲۱: ۷۸ و ۷۹ و ۸۱؛ سبا ۳٤: ۱۱؛ ص ۳۸: ۳۰ و ۳٤.

وآن مُلکت بُدو حکم کردن وپیغامبری بود.[۳]

آنچه درقرآن کریم در بارهٔ سلیمان آمده به طورخلاصه چنین است:

درسورهٔ انبیاء، قصهٔ تاکستانی که گوسفندان قوم آن را چریده اند وحضرت سلیمان نسبت بدان حکمی عادلانه صادرفرموده است مذکوراست. ونیزبه خصایص ومواهب سلیمان اشاره می رود: باد مسخّر سلیمان است؛ عده ای ازدیوان به فرمان اوازقعردریا مرواریدهای گرانبها برای اوبرمی آورند. درسورهٔ ص، وصف اسبابی است که درکنارجویهای آب روان ازپیش سلیمان می گذرانند، وبه فرمان اوبه تک وتازدرمی آیندتا ازچشمش پنهان می گردند. آنگاه سلیمان دستورمی دهد که اسبان تیزپا را به نزداوبازگردانند وازسرلطف گردن وساق آنها را نوازش می دهد. به موجب سورهٔ نمل، حضرت سلیمان به زبان مرغان وحیوانات دیگرآشنا بوده است. از وادی موران می گذرد. موری به موران دیگرفرمان می دهد که به لانه های خود درآیند، مبادا سلیمان وسپاهیان اوآنها را پایمال کنند؛ وسلیمان سخن مور را درمی یابد وخندان می شود. به داستان سلیمان وبلقیس، ملکهٔ سبا، نیزدرهمین سوره اشاره شده است. درسورهٔ سبا، قصهٔ وفات سلیمان ذکرشده است. مرگ ناگهان وی رامی گیرد برپا ایستاده وبرعصا تکیه داده، اما هیچ کس از مرگ وی آگاه نمی گردد؛ تا آنکه موریانه ای بتدریج عصای اورا می خورد وپس ازمدتها سلیمان به زمین می افتد. آنگاه برپریان واضح می شود که سلیمان درگذشته است. دراین سوره همچنین اشاره شده است به مواهبی که خداوند دراختیارسلیمان گذاشته، ازجمله مسخرکردن باد برای سلیمان، وروان کردن چشمهٔ مس برای او، وبه خدمت داشتن پریان برای اوتا هرچه می خواهد بسازند ازقبیل محرابها، تمثالها ونیزکاسه هایی به اندازهٔ حوض ودیگهای استواربرجای.

درپیرامون هریک ازاین مطالب ومطالب دیگردرتفاسیرقرآن وکتابهای قصص قرآن بتفصیل سخن رفته است. آنچه درقرآن کریم وتفاسیردر بارهٔ حضرت سلیمان ذکرشده است ازجنبهٔ اساطیری نسبت به داستان عهدعتیق، بسیارغنیتراست. شخصیت وقدرت خارق العادهٔ سلیمان و تشابه بعضی اعمال وحوادث زندگی اوبا جمشید سبب شده است که بعضی این دورایک شخصیّت تلقی کنند.[۴]

درکلیات شمس، نام سلیمان اغلب با حوادث وشخصیتهای دیگرداستان همراه ذکرشده است، جزدربیتهای زیرکه نام سلیمان به تنهایی آمده است.

سلیمان

کای شه سلیمانِ لطف وی لطف را ازتوشرف / درّترا جانها صدف باغ ترا جانها گیا. (۱/۱۸)

---

۳) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۲۶.

۴) اعلام قران، صص ۳۹۴ — ۳۹۵.

وانگه سلیمان زان ولا لرزان زمکر ابتلا / از ترس کورا آن عُلا کمتر شود از رشکها. (۱/۱۹)
دلی که کاهل گردد نداش می آید / که زنده است سلیمانِ عشق کار کنید. (۲/۲۳۶)

آصف

ای صدبقا خاک کفش آن صد شهنشه درصفش / گشته رهی صد آصفش واله سلیمان درولا. (۱/۱۹)
امروز همچو آصفم شمشیر و فرمان در کفم / تا گردن گردنکشان درپیش سلطان بشکنم. (۳/۱۷۰)
منم به عشقْ سلیمان، زبان من آصف / چرا ببستهٔ هر دار و ی فسون باشم؟ (۴/۷۳)

نام آصف، و کارهایی که در تفاسیر قرآن به او نسبت داده‌اند در عهد عتیق نیامده است. از آنچه از تفاسیر برمی آید، وی وزیر و مشاور سلیمان بوده و به علوم غریبه تسلط داشته است. طبری در تفسیر خود می نویسد:

آصف بن برخیا اندر سرای سلیمان ــ علیه السّلام ــ چنان بودی که بی بار و بی حجاب دررفتی، و این هزاران زن که سلیمان داشت هیچ ازوی بپرده نبودندی، و از آدمیان هیچ کس از آصف گستاخ‌تر نبود پیش سلیمان ــ علیه السّلام ــ، و آن زنان وی، هر یکی را که کاری بودی یا خواستندی که بگویند و هر تمنّا که شأن بودی، همه به آصف بگفتندی تا او با سلیمان بگفتی و آن مراد ایشان برآوردی. وبیرون از آصف هیچ خلق دیگر را زهره نبودی که پیش وی سخن گفتی و درخواستی کردی...[5]

در داستان سلیمان، دو بار به نام آصف برمی خوریم: یک بار زمانی که یکی از زنان سلیمان پنهانی در سرای وی بت می پرستد. این زن دختر مِلکی است؛ و درغم دوری پدر، پیکر از رخام تراشیدهٔ وی را سجده می کند.

آصف آگاه شد که آن دختر سنگ را همی پرستد. و آصف نام بزرگ خدای ــ تعالی ــ دانست؛ و هرچه به کار بایست به خانهٔ سلیمان اندر، آصف راست داشتی؛ ازبهر آنکه سلیمان ملکی بود بزرگ و کس پیش وی سخن نیارستی گفتن نه اززنان و نه از کنیزکان. و از این همه، هیچ کس از آصف نگریختی. پس آصف برخاست، و به نزدیک سلیمان آمد، و گفت: یا پیغامبر خدای، مرا دستوری ده تا از میان خلق بیرون شوم و عبادت کنم که کار من بداخر رسید، باری مرا بنیکویی یاد کنند. سلیمان ــ صلوات اللّه علیه ــ او را دستوری داد. آصف به مزکتِ آدینه شد و بنشست و به نزدیک سلیمان

۵) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۴۰.

نیامد. سلیمان او را بخواند و گفت: چرا سوی ما همی نیایی؟ گفت: از بهر آنکه عیال تو چهل روز است تا به خانهٔ توبت همی پرستد. پس سلیمان ــ صلوات الله علیه ــ به خانه اندر شد و آن بت را بشکست، و آن دختر را عقوبت کرد، و سبک جامهٔ پاک بپوشید و به عبادت مشغول شد...[۶]

و در جای دیگر، وقتی است که بلقیس می خواهد به حضور سلیمان برسد و سلیمان از دیوان و پریان می‌پرسد:

اَیُّکُمْ یَأْتینی بِعَرْشِها قَبْلَ اَنْ یَأْتونی مُسْلِمینَ[۷]؟ گفت: کیست از شما که برود و پیش از آن که بلقیس بیاید و مسلمان گردد آن عرش او را بر گیرد و پیش من آورد؟... پس آصف بن برخیا گفت: من آن تخت بلقیس پیش تو آورم به چندانی که تو چشم برهم نهی و باز کنی؛ چنانکه خدای ــ عزّوجلّ ــ گفت: **قالَ الَّذی عِنْدَه عِلْمٌ مِنَ الکِتابِ اَنا اٰتیکَ بِهِ قَبْلَ اَنْ یَرْتَدَّ اِلَیْکَ طَرْفُکَ**[۸]. و این آصف بن برخیا بود که او نام بزرگترین خدای ــ عزّوجلّ ــ دانست. و او به سلیمان ــ علیه السلام ــ نزدیک بود، و از سبط نبوت بود. پس سر بر سجود نهاد و دعا کرد، و خدای ــ عزوجل ــ را بدان نام بزرگ بخواند، و آن تخت بلقیس بخواست، و خدای ــ عزوجل ــ حاجت وی برآورده گردانید؛ و هم آن ساعت آن عرش بلقیس آن جایگاه در پیش سلیمان ــ علیه السّلام ــ نهاده آمد...[۹]

بلقیس

از آنِ تو بود آنکه سلیمان به یکی مرغ / در ملکت بلقیس شکوه و ظفر افکند. (۲/۶۱)
باز سلیمان روح گفت صلای صبوح / فتنهٔ بلقیس را صَرْحِ مُمَرَّد رسید. (۲/۱۹۳)

سلیمانا سوی بلقیس بگذر　　　که آمد هدهد طیّار ازین سو
به منقارش یکی پر نور نامه　　　نموده صد هزار اسرار از این سو. (۵/۴۵)

بلقیس زنی بود ملکه و پادشاه به ناحیت شام، به سبا، و آن ناحیت همه او فرمان دادی. و اندر زمانهٔ وی هیچ کس از او نیکو رو یتر نبود. و مادرش پری بوده بود. و پدرش از ملوک بوده بود.[۱۰]

---

۶) همانجا، ص ۱۲۴۱؛ و نیز ← قصص انبیاء، صص ۳۰۷ و ۳۰۸.
۷) نمل، ۲۷: ۳۸.
۸) نمل، ۲۷: ۴۰.
۹) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۵۲.
۱۰) همانجا، ص ۱۲۴۵.

هدهد از این ملکه وجلال و شوکت وی در یکی از پروازهای خود آگاه می شود، و سلیمان را خبر می کند، و می گوید که آن زن وقوم او وهمه آفتاب پرست اند: **وَجَدْتُها وَقَوْمَها یَسْجُدونَ لِلشَّمسِ مِنْ دونِ اللّهِ.**[11] سلیمان نامه ای می نویسد و به هدهد می دهد تا نزد ملکه ببرد. بلقیس، پس ازمشورت با سرهنگان خویش، نامه ای همراه با هدایا و پیغام، توسط رسولانی چند، به خدمت سلیمان می فرستد و برای فهم درایت سلیمان از رسول خود می خواهد که پرسشهایی از سلیمان درارتباط با هدایا بپرسد. و سلیمان پرسشهای بلقیس را بدرستی پاسخ می گوید، و رسولان را بازمی فرستد تا به ملکهٔ خویش بگویند که بیاید و مسلمان شود، و گرنه سپاهی بفرستد که آنان طاقت آن را ندارند. بلقیس، به قصد دیدار سلیمان، از کشورسبا حرکت می کند. طبری می نویسد:

> چون بلقیس همی آمد، دیوان بروی حسد بردند و خواستند بلقیس را بر دلِ سلیمان ـ علیه السّلام ـ سرد گردانند و بر چشم وی زشت کنند. . . سلیمان را گفتند که بلقیس را بر ساقِ پایْ موی بسیار است، و آن پای او سخت زشت است. سلیمان ـ علیه السلام ـ خواست که آن ساق وی ببیند، تا ایشان آن سخن راست می گویند یا دروغ. پس دیوان را بفرمود تا پیش تخت سلیمان ـ علیه السلام ـ بساطی بساختند از آبگینه. . . چنانکه هر کس که در آن نگرستی، پنداشتی که آن جایگاه آب ایستاده است وتخت برسر آب نهاده است. و پس، چون بلقیس به کنارهٔ آن بساط برسید، سلیمان ـ علیه السلام ـ را دید که برتخت نشسته بود، وآن تخت پنداشت که برسر آب نهاده است، وآن بساط پنداشت که جمله آب است، و پای برهنه کرد و پایچهٔ ازار پای برکشید تا آن ساق پای وی پدید آمد. . . گفتند که ساق بپوش که این نه آب است، که این آبگینه است؛ ازبهر آنکه سلیمان ـ علیه السلام ـ نخواست که کسی دیگر آن ساق وی بیند. و این آن است که خدای ـ عزّ وجلّ ـ گفت: **فَلَمّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً و کَشَفَتْ عَنْ ساقَیْها، قالَ اِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَواریرَ**[12]. پس بلقیس پیش سلیمان ـ علیه السلام ـ اندرآمد، ومسلمان شد، و گفت: **رَبِّ اِنّی ظَلَمْتُ نَفْسی وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیْمانَ لِلّهِ رَبِّ العالَمینَ.**[13] پس سلیمان ـ علیه السلام ـ وی را به زنی کرد[14]. نیز ← هدهد

---

۱۱) نمل ۲۷: ۲۵. ۱۲) نمل ۲۷: ۴۴. ۱۳) نمل ۲۷: ۴۴.

۱۴) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۵۴ و ما قبل آن. و نیز در مورد این قسمت با اختلافی در جزئیات ← قصص الانبیاء، صص ۳۰۱ — ۳۰۲.

[در عهد عتیق، به ملکهٔ سبا اشاره‌ای مختصر شده است، در حد آمدن به حضور سلیمان و هدایای فراوانی به وی دادن. و آن کتاب از جنبه های اساطیری تفاسیر اسلامی کاملاً خالی است. ← عهد عتیق، کتاب اول پادشاهان، باب دهم، صص ۵۴۳ و ۵۴۴.

دیو، شیطان، پری

دیو و پری موجودات خیالی هستند؛ اما، از آنجا که مانند انسانها سخن می گویند و اگر وجود آنها را تصوّر کنیم معمولاً به صورتی شبیه به انسان با جنبه های خارق العادهٔ استعدادها و مشخصات انسان تصور می کنیم، لذا آنها را نیز در شمار شخصیتها آوردیم.

هلا یاران که بخت آمد گه ایثار رخت آمد / سلیمانی به تخت آمد برای عزل شیطان را. (۱/٤۳)
مُلکی که پریشان شد از شومی شیطان شد / باز آنِ سلیمان شد تا باد چنین بادا! (۱/۵۵)
دردل و در دیدهٔ دیو و پری / دبدبهٔ فرّ سلیمان ماست. (۱/۲۹۲)
چونکه سلیمان برود دیوشهنشاه شود / چون برود صبر و خرد نفس تو امّاره شود. (۲/۱۳)
دیو و پری داشت تخت ظلم ازان بود سخت / دیورها کرد رخت چتر سلیمان رسید. (۲/۲٦٦)
لشکر دیو و پری جمله به فرمان و یند / با چنین عزّو شرف ملک سلیمان رسدش. (۳/۹۹)
دیدهٔ دیو و پری دید زما سروری / هدهد جان باز گشت سوی سلیمان خویش. (۳/۱۱۱)
ما به سلیمان خوشیم دیو و پری گو مباش / حسن تو از حد گذشت شیوه گری گو مباش. (۳/۱۱۲)
اهرمن دیو و پری جمله بجان عاشق ماست / چونکه در عشق خدا ملک سلیمان داریم. (٤/۱٦)
مها توی سلیمان فراق و غم چو دیوان / چو دور شد سلیمان نه دست یافت شیطان؟ (٤/۱٦۰)
من آن دیوانهٔ بندم که دیوان را همی بندم / من دیوانه دیوان را سلیمانم به جان تو. (۵/۳۲)
تا تو ایازی نکنی کی همه محمود شوی / تا تو ز دیوی نرهی ملک سلیمان نبری. (۵/۲۰۱)
اشارت کرد شاهانه که جست از بند دیوانه / اگر دیوانه ام شاها تو دیوان را سلیمانی. (۵/۲۳٦)
گر دیو زند طعنه که خود نیست سلیمان / ای دیو اگر نیست تو در کار چرایی؟! (٦/۱۹)
ای سلیمان که بفرمانْت بود دیو و پری / بی گنه مور چرا بر سر خرمن گیری؟! (٦/۱۵٦)
تو ز دیوی نرهی گرز سلیمانی برمی / و ز غریبی نرهی چون ز وطن بگریزی. (٦/۱۵۸)
نیست عجب صف زده پیش سلیمان پری / صف سلیمان نگر پیش رخ آن پری. (٦/۲٤۷)
صفهای پریرو یان دربزم سلیمانی / با نغمهٔ داودی مرغ خوش الحانی. (۷/۵٤)

ـــ انگشتری

چنانکه در تفاسیر اسلامی آمده است، خداوند ــ عزّوجلّ ــ سلیمان را چنان پادشاهی و شکوه و جلالی داده بود که نه پیش ازوی و نه پس ازوی کسی را نداده بود. و این بدان سبب بود که سلیمان ــ علیه السلام ــ گفت: **هَبْ لی مُلْكاً لا یَنْبَغی لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدی اِنَّکَ اَنْتَ الْوَهّابُ**.[۱۵] و خدای

۱۵) ص ۳۸: ۳۵.

ــ عزّ و جَل ــ نیز حاجت وی روا کرد و مُلکتی چنان که او می خواست، به وی داد. طبری می نویسد:

> و سلیمان ــ علیه السلام ــ با این همه مملکت، نان جوین خوردی و گفتی که چون طعامهای گوناگون خوری، دل قساوت گیرد و عبادت نتوان کردن. و این چنین بنده ای را سزاست که ملک این جهان و آن جهان هر دو بیابد.[۱۶]

خداوند قدرتهای بی پایانی به سلیمان عطا کرده بود. باد و مرغان و جانوران و نیز دیوان و پریان را محکوم و فرمانبردار وی گردانیده بود. **وَحُشِرَ لِسُلَیْمانَ جُنودُهُ مِنَ الجِنِّ وَالإِنْسِ والطَّیْرِ فَهُمْ یُوزَعونَ.**[۱۷] و این دیوان برای سلیمان بناها کردند از سنگ و چیزهای دیگر؛ چنانکه خداوند می فرماید: **یَعْمَلونَ لَهُ یَشاءُ مِنْ مَحاریبَ وَتَماثیلَ وَجِفانٍ کالجَوابِ وَقُدورٍ راسیاتٍ.**[۱۸] صاحب ترجمهٔ طبری در ترجمهٔ این آیه می نویسد:

> می کنند او را آنچه خواهد از محرابها و تندیسها و کاسه ها چون حوضها و دیگهای به کوهها باز بسته.[۱۹]

طبری در جای دیگر می نویسد:

> و سلیمان ــ علیه السّلام ــ را بساطی بود، و چنین گویند که پانصد فرسنگ بود و هر آن وقت که آن بساط بگستراندی، پانصد کرسی زرین و سیمین بر آن بساط نهادندی، و تخت سلیمان ــ علیه السلام ــ بر میان بساط بنهادند و کرسیها گرداگرد آن تخت نهاده بودی. وزیران و خواجگان و وکیلان و نایبان بر آن کرسیها نشستندی؛ و گرداگرد ایشان، اول آدمیان نشستندی، و از پس آدمیان پریان بودندی، و از پس پریان دیوان بودندی، و از پس دیوان ستوران بودندی. پس مرغان را بفرمودی تا پرها در پر زدندی اندر هوا و بر سر وی سایه کردندی، تا آفتاب بر سلیمان ــ علیه السلام ــ و بر سپاهش نتافتی.[۲۰]

از جمله ماجراهای داستان سلیمان در ارتباط با دیوان، افتادن انگشتری او به دست یکی از مهتران دیوان است، که در نتیجهٔ آن، سلیمان از قدرت و پادشاهی می افتد و چندی دیو حکمروایی

---

۱۶) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۲۹. ۱۷) نمل ۲۷: ۱۷. ۱۸) سبا ۳۴: ۱۳.

۱۹) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۴۵۳؛ و نیز ← همانجا، ص ۱۲۲۷؛ و با شرح و تفصیل بیشتر از ص ۱۲۳۶ به بعد. ۲۰) همانجا، ص ۱۲۲۹.

می کند. دراین مورد ← انگشتری، خاتم، دیو.

ماهی وماهی فروش شدن سلیمان

آن بخت کرا باشد کاید به لب جویی / تا آب خورد از جو خود عکس قمر یابد ...
یا همچو سلیمانی بشکافد ماهی را / اندر شکم ماهی آن خاتم زر یابد. (۲/٤۰)

دام فکندم که تا صید کنم ماهیی / صید سلیمان وقت جان من انگشتری. (٦/۲٤۳)
کی سلیمان رازیان شد گر شد او ماهی فروش / اهرمن گر ملک بستد اهرمن بُد اهرمن. (٤/۲۰٤)
ملک از سلیمان نقل شد ماهی فروشی شد فنش / بیرنج اگر راحت بُدی من مور را نازردمی. (۷/۱۳۸)

ماجرای ماهی وماهی فروشی سلیمان مربوط به زمانی است که انگشتری او، که سبب قدرت وی و حکم راندن بر مملکت بود، به دست دیوی می افتد؛ واین دیو، که خود را به صورت سلیمان درآورده است، با استفاده از قدرت انگشتری حکم می راند، و مردم مطیع وی می شود (← انگشتری) ناچار سلیمان کارش تنگ می شود؛ ازشهربیرون آمده به کرانهٔ دریا می رود، و مزدوری صیادان می گیرد، وهرروز به نیم درم سیم و یک ماهی بسختی روزگار می گذراند.[۲۱] تا چهل روز بر این وضع می گذرد:

چون چهل روزبرآمد، مدّت بلاش به سر آمد و گفت و گوی درمیان خلق درافتاد. دیواز آن بترسید. آصف گفت: از گفتاراین، لذّت نمی آید چنانکه پیش ازین می آمدی؛ و سخن این مانندهٔ سخن سلیمان نیست... دیوبترسید، بگریخت وانگشتری را به دریا انداخت. حق ـ تعالی ـ سبب کردتا انگشتری ماهی بگرفت وفرو برد، آنگاه بدام در افتاد. قضا را، آن ماهی سلیمان را دادند. چون سلیمان شکم ماهی را بشکافت، انگشتری خویش بدید، دانست که حق ـ تعالی ـ اورا به مملکت بازرساند... پس سلیمان روی سوی شهرنهاد، بیامدو برتخت بنشست وبه مملکت بازرسید. قوله تعالی: وَاتَّبَعوا ما تَتْلُوا الشَّیاطینُ عَلیٰ مُلْکِ سُلَیْمانَ[۲۲].[۲۳]

درترجمه تفسیرطبری به ماهی فروشی سلیمان اشاره شده است:

پس، ازشهربیرون شد و دریا نزدیک بود... وبه حمّالی صیادان رفت، وتا شب حمّالی می کرد. پس چون شب درآمد، به مزد حمّالی دوماهی اورا دادند، وآن دوماهی به شهر

۲۱) ← قصص الانبیاء، ص ۳۰۵. ۲۲) بقره ۲: ۱۰۲.
۲۳) قصص الانبیاء، صص ۳۰۵ و ۳۰٦.

برد ویکی بفروخت وبه نان داد، ویکی بریان کرد وبا آن بخورد. وهمچنان هر روزی به حمّالی همی رفتی ودوماهی همی ستدی وروزگاربدان به سرهمی بردی؛ تا مدت چهل روزبگذشت. پس خدای ــ عزّوجلّ ــ بروی ببخشود وملکت به وی بازداد... [۲۴]

مرغان

درعشق سلیمانی من همدم مرغانم / هم عشق پری دارم هم مرد پری خوانم. (۳/۲۲۰)
بیا ای شمس تبریزی که در رفعت سلیمانی / که از عشقت مه مرغان شدند از دام واز دانه. (۵/۱۱٤)
حقّست سلیمان را در گردن هرمرغی / مرغان همه پرّیدند آنجا توچه می پایی ؟!(٦/٤)

مرغان رفتند سوی سلیمان بخروش　　کین بلبل را چرا نمی مالی گوش
بلبل گفتا به خون ما دربمجوش　　سه ماه سخن گویم ونه ماه خموش. (۸/۱۷۵)

زبان مرغان

بکن آنجا مناجاتت بگو اسرار و حاجاتت / سلیمان خود همی داند زبان جمله مرغان را. (۱/٤۳)
گو ید سلیمان مرترا بشنولسان الطّیررا / دامی ومرغ ازتومدررولانه شورولانه شو. (۵/۱۱)
سلیمانی نکردی دره عشق / زبان جمله مرغان را چه دانی ؟!(٦/٢٦)
چوتراست ای سلیمان همگی زبان مرغان / توبه لب چه شهد بخشی چوزبان ما درآیی. (٦/۱۳۰)

دلا چوبازشهنشاه صید کرد ترا　　توترجما بنگ سرزبان مرغانی
چه ترجمان که کنون بس بلند سیمرغی　　که آفت نظرجان صد سلیمانی. (٦/۲۸۰)

هدهد

بجه ازجا چه می پایی چرا بی دست و بی پایی / نمی دانی زهدهد جوره قصر سلیمان را. (۱/٤۳)
بنمای شمس مفخرتبریز، روزشرق / من هدهدم حضورسلیمانم آرزوست. (۱/۲۵٦)
درپردهٔ حجازبگوخوش ترانه ای / من هدهدم صفیرسلیمانم آرزوست. (۱/۲٦۵)
یک حملهٔ دیگربه سلیمان بگراییم / کان هُدهُدِ پرخون شده منقاردرآمد. (۲/٦٤)
این هدهد ازسپاه سلیمان همی پرد / و ین بلبل ازنواحی گلزارمی رسد. (۲/۱۸۵)
دیدهٔ دیووپری دیدزما سروری / هدهد جان بازگشت سوی سلیمان خویش. (۳/۱۱۱)
زهدهدان تفکرچودررسیدنشانش / مراست ملک سلیمان چونقد گشت عیانش. (۳/۱۱۵)

---

۲٤) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲٤۳.

از سلیمان نامه ها آورده اند این هدهدان / کو زبان مرغ دانی تا شود او ترجمان. (۴/۱۹۲)
شاه پریان بین ز سلیمان پیمبر / اندر طلب هدهد طیّار رسیده. (۵/۱۳۰)
هدهدان اندر قفص چون زان سلیمان خوش شدند / راه پرّیدن نبد تا در وطن پا کوفته. (۵/۱۴۹)
چو چتر و سنجُق آن رشک صد سلیمان دید / گشاد هدهد جان پرّ و بال در دیده. (۵/۱۷۴)
تشنیع بر سلیمان آری که گم شدم من / گم شو چو هدهد ار تو در بند افتقادی. (۶/۱۹۱)

خداوند حاجت سلیمان را چنان که خواست برآورد، و ملکتی چنان که او می خواست به وی عطا کرد. چنانکه خدای ــ عزّوجلّ ــ می فرماید: **وَحُشِرَ لِسُلَیْمانَ جُنودُهُ مِنَ الجِنِّ وَالإِنْسِ وَالطَّیْرِ فَهُمْ یوزَعونَ.**[۲۵] و جای دیگر فرمود: **یا اَیُّهَا النّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّیْرِ واوتینا مِنْ کُلِّ شَیْءٍ**[۲۶]. طبری می نویسد:

پس دیوان را و باد را و مرغان را و جانوران را مسخر وی گردانید و همه را محکوم و فرمانبردار وی گردانید.[۲۷]

و در جای دیگر می نویسد:

پس مرغان را بفرمودی تا پرها در پر زدندی اندر هوا، و بر سر وی سایه کردندی، تا آفتاب بر سلیمان ــ علیه السلام ــ و بر سپاهش نتافتی.[۲۸]

در قصص الانبیاء آمده است:

مُنهیان وی مرغان بودند. هرچه در روی زمین شغلی برفتی، مرغان او را خبر دادندی؛ و بودی که به یک روز از همهٔ روی زمین خبر یافتی و تدبیر آن بساختی.[۲۹]

از میان مرغان، هدهد در داستان سلیمان نقش برجسته تری دارد. در سفری که سلیمان به قصد یمن می کند تا با بت پرستان آنجا غزا کند، به زمین حجاز می رسد.

و راه گذرش بر بیابان سبا بود، و گرمای گرم بود و خلقان تشنه شده بودند. و سلیمان ــ علیه السلام ــ خواست که بداند که آب کجاست... و اندر آن زمین هیچ کس نمی دانست که آب کجاست مگر هدهد. پس هدهد را طلب کردند و وی را اندر میان مرغان نیافتند. پس سلیمان ــ علیه السلام ــ گفت: **مالِیَ لا اَرَی الهُدْهُدَ اَمْ کانَ مِنَ**

---

۲۵) نمل ۲۷: ۱۷. ۲۶) نمل ۲۷: ۱۶. ۲۷) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۲۷.
۲۸) همانجا، ص ۱۲۲۹. ۲۹) قصص الانبیاء، ص ۲۸۱.

الغائبینَ. لَاُعَذِّبَنَّهُ عَذاباً شَدیداً، اَوْلَاَذْبَحَنَّهُ، اَوْلَیَاْتِیَنّی بِسُلْطانٍ مُبینٍ.[۳۰] وهدهد آنجا رفته بود که بلقیس (← بلقیس)... چون پیش سلیمان آمد، گفتا: کجا بودی؟ هدهد گفت: اَحَطْتُ بِمالَمْ تُحِطْ بِهِ.[۳۱] گفتا: من چیزی دانم که تو ندانی. وَجِئْتُکَ مِنْ سَبَأٍ بِنَبَأٍ یَقینٍ.[۳۲] گفتا خبری آوردم ترا از سبا خبری درست.[۳۳]

وسپس، هدهد ماجرای بلقیس و وصف او و سپاهش را برای سلیمان بازمی گوید. سلیمان نامه ای می نویسد و به هدهد می سپارد تا به ملکهٔ سبا برساند.

هدهد آن نامه را در منقار گرفت، و رفت تا با آن وادی سبا. و چون آنجا برسید، بامداد بود؛ و بلقیس با کنیزکان نشسته بود... هدهد نامه ببرد و اندر کنار بلقیس انداخت، و خود از دور بر درختی نشست و نگاه همی کرد که تا خود چه گویند. و بلقیس، چون آن نامه بدید، عجب آمدش؛ و گفت: بزرگ ملکی است که مرغی چنین فرمانبردارِ وی است.[۳۴]

در قصص الانبیاء که جنبهٔ اساطیری داستان غالبتر است، در مورد هدهد آمده:

و قصّه آن بود که چون سلیمان به حکم بنشستی، مرغان بر سر او سایه داشتندی از هر جنسی جفتی... و هدهد راست بر سر سلیمان بودی، که او را دوست داشتی. جای هدهد خالی بود. آفتاب بر سر سلیمان افتاد. سلیمان برنگریست و هدهد را ندیذ گفت: هدهد کجاست که نمی بینم؟ عبدالله عباس گفت: که هدهد را بدان می خواست تا به طلب آب رود، که جایی آب بودی او بدانستی...[۳۵]

و در مورد رساندن نامهٔ سلیمان به بلقیس صاحب قصص الانبیاء می نویسد:

هدهد نامه به منقار برداشت. از آنجا که سلیمان بود تا سبا هشتاد فرسنگ راه بود. هدهد به شبانروزی آنجا رسید به وقت گرمگاه. بلقیس هفت خانه کرده بود به یکدیگر استوار. چون وقت خواب گاه بودی، به خانه درآمدی، و بندها استوار کردی، و کلیدها برداشتی، و به خانه اندرون رفتی و بخفتی. هدهد بیامد و نگاه کرد: او را بر جای خود نیافت بر

---

۳۰) نمل ۲۷: ۲۰ — ۲۲: [چه بود مرا که نبینم هدهد را چرا بوده است از غایبان. عذاب کنم او را عذابی سخت، یا بکشم او را، یا مگر که بیارد به من حجّتی پیدا و روشن.]

۳۱) نمل ۲۷: ۲۳. ۳۲) نمل ۲۷: ۲۳. ۳۳) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵، صص ۱۲۴۵، ۱۲۴۶.

۳۴) همانجا، ص ۱۲۴۷. ۳۵) قصص الانبیاء، صص ۲۹۱، ۲۹۲.

تخت که جای او بود. هدهد طواف می کرد گِرد بر گِرد خانه تا بوی نفَس او بیافت. به روزن خانه درآمد. بلقیس ستان خفته بود. هدهد نامه بر سینهٔ او نهاد. از آواز پرِ او بلقیس بیدار شد... کس ندید. سوی روزن نگریست. هدهد را دید و نامه پیشِ خود. عجب داشت از آن کار...[۳۶]

هدهد سپس آنچه می بیند، از تهیهٔ هدیه برای سلیمان و مشورت بلقیس با سرهنگان، باز می گردد و به سلیمان خبر می آورد.

مور

از جوش خون نطقی بقَم آن نطق آمد در قلم / شد حرفها چون مور هم سوی سلیمان لابه را. (۱/۱۸)

جانم به فدای آن سلیمان / کو جانب مور می خرامد. (۲/۹۹)

همگی ملک سلیمان به یکی مور ببخشد / بدهد هر دو جهان را و دلی را نرماند. (۲/۱۲۹)

ای بسا جانِ سلیمانِ نهان همچو پری / که به لشکر گهشان مور نمی آزارند. (۲/۱۳٤)

ور سلیمان برِ موران آید / تا شود مور سلیمان چه شود؟ (۱٦۸ ,۲/۱٦۷)

وسوسهٔ تن گذشت غلغلهٔ جان رسید / مور فرو شد به گور چتر سلیمان رسید. (۲/۱۹۹)

خلقان مورند و ما سلیمان / خاموش صبور باش و مستور. (۲/۲۸۸)

چو موری دانه ها انبار می کرد / سلیمان شد، شد از انبار فارغ. (۳/۱۲٤)

آخر نه سلیمان هم بشنید غم موری؟ / آخر تو سلیمانی انگار که من مورم. (۳/۲۱۸)

من مور توم توی سلیمان / یک دم مگذار بی حضورم. (۳/۲۷۲)

چو سلیمان اگر او تاج نهد بر سر ما / همچو مور از پی شکرش همه بسته کمریم. (٤/۱۷)

تو ملک کد کُن و «هَب لی» بگو سلیمان وار / که ما به منع عطا مور را نیازردیم. (٤/٦۲)

معلم خانهٔ چشمش چه رسم آورد در عالم / که طمعْ افتاد موران را سلیمان را فریبیدن. (٤/۱۳۹)

عشقا، تو سلیمان و سماعست سپاهت / رفتند به سوراخ خود از بیم تو موران. (٤/۱٦۳)

پای ملخ که جانست چون مور پیش او بر / در پیش آن سلیمان بر هر رهی حَشَر کن. (٤/۲۵۲)

بدان که عشق خدا خاتم سلیمانیست / کجاست دخل سلیمان و مکسب موران. (٤/۲۷۳)

موریست نقب کرده میان سرای عشق — هر چند بی سر پرست بپرواست آرزو
مورش مگو ز جهل، سلیمان وقت اوست — زیرا که تخت و ملک بیاراست آرزو. (۵/۷۷)

جهان عشق را اکنون سلیمان بن داودی / معاذ الله که آزار یکی موری روا داری. (۵/۲۵۱)

---

۳٦) همان کتاب، ص ۲۹۵.

پنهان به میان ما می گردد سلطانی / وندر حَشَر موران افتاده سلیمانی. (۵/۲۷۶)
نه موران با سلیمان راز گفتند / نه با داود می زد کُه صدایی ؟(۶/۳۷)
ای سلیمان که بفرمانت بود دیو و پری / بی گنه مورچرا بر سر خرمن گیری ؟!(۶/۱۵۶)
باز آمد آن سلیمان بر تخت پادشاهی / جان را نثار او کن آخر نه کم زموری. (۶/۲۰۳)
آتش در ملک سلیمان زدی / ای که تو موری بنیا زُرده ای. (۷/۴۲)
صلا زد هدهد و قمری که خندان شود گر مگری / که باز آمد سلیمانی که موری را نرنجاند. (۷/۱۰۸)

داستان سلیمان و مور، که در سورهٔ نمل به آن اشاره شده است و نام خود را نیز به این سوره از قرآن کریم داده است، چنانکه در ترجمهٔ تفسیر طبری آمده است، از این قرار است:

> **پس یک روز باد سلیمان را با آن بساط، چنان که صفت کردیم، (ـــ دیو و پری)** می بُرد، و چون به زمین فرود آورد همه بر اسبان نشستند و اشتران، و می گردیدند، و به جایگاهی برسیدند که آن را وادی النّمل خواندند ـــ وادی موران، و آن جایگاهٔ مور چگان بسیار بودند. و از آن، مور چه ای با دیگری گفت که اندر خانه ها رو ید، که سلیمان ـــ علیه السلام ـــ می آید با سپاه، نباید که سپاه او شما را به پای بکوبند و ایشان ندانند و آگاه نباشند. چنانکه خدای ـــ عزّ و جلّ ـــ گفت: **حَتّٰیٰ اِذا اَتَوْا عَلٰی وادِ النَّمْلِ قالَتْ نَمْلَةٌ یا اَیُّهَا النَّمْلُ ادْخُلوا مَساکِنَکُمْ لا یَحْطِمَنَّکُمْ سُلَیْمانُ وَجُنودُهُ وَهُمْ لایَشْعُرونَ**[۳۷] ... سلیمان بخندید از شادی آن که خدای ـــ عزّ و جلّ ـــ وی را چندین مملکت داده بود که سخن مور چه چنین همی بشنود و بداند، و هیچ خلق نیست ضعیف تر از مور چه.[۳۸]

در قصص الانبیاء داستان کمی مفصلتر است؛ زیرا سلیمان، پس از آنکه سخن مور چه را می شنود، از باد می خواهد تا او را فرود بیاورد؛ و بعد مور چه را پیش می خواند و می گو ید:

> چرا گفتی مور چگان را که بگریزند از من و از سپاه من، چه بیدادی دیده ای؟ مور چه به سخن آمد و گفت: یا سلیمان، بر من خشم مگیر، و بانگ بر من مزن، که اگر تو ملِکی من نیز ملِکم و حق ـــ تعالی ـــ مرا در هفت طبقِ زمین مملکت داده است، در هر طبقی چهل هزار سرهنگ دارم که به زیر فرمان من اند... اگر حق ـــ تعالی ـــ بفرماید که دشمن را هلاک کنند، هلاک کنیم هر کدام که قو یتر باشد. سلیمان گفت: چرا گفتی که بگریزند؟ گفت: زیرا که این سرزمین زر دارد و آدمی حریص است، ترسیدم که به زر کندن آمده ای و ایشان را از سپاه تو رنج بوَد. سلیمان گفت: پس چگونه است که تو

نگریختی؟ گفت: زیرا که من مهترِ ایشانم و مهتر را بر کهتر شفقت به وقت بلا باید، و خود را باید که پیش دارد، و وقت محنت رعیت را سپر بوَد. سلیمان گفت: این علم ترا از کجاست؟ مورچه گفت: ای سلیمان، پنداری که همه علمهای جهان تو دانی؟ ملک ــ تعالی ــ همه علمها به یک تن ندهد.[۳۹]

سپس مور از سلیمان سؤالهایی می کند که از خدا چه خواسته است؛ و سلیمان جواب می دهد و در ضمن او را نصحیت می کند؛ مثلاً می پرسد:

دیگر چه خواستی؟ گفت: باد را به فرمان من کرده است تا تخت مرا بامداد بردارد، بساعتی یک ماهه راه ببرد، و باز ساعتی بازآرد، و نیز هر چه فرمایم آن کند. مورچه گفت: یا سلیمان، معنی این می دانی؟ گفت: نه. گفت: معنی این است که حق ــ تعالی ــ به تو نموده است که همه دنیا که ترا داده ام چون مرگ آید، به دست تو باد است و بس. سلیمان بگریست. دانست که همچنان است که او می گوید...[۴۰]

سپس مور می گوید:

حق ــ تعالی ــ بر من عرضه کرد آسمان و مملکت آن. نخواستم. سلیمان گفت: چرا؟ گفت: زیرا در زمین مرا مَلِکِ مورچگان خوانند، خواستم که مورچگکی ضعیف گویند... و چون سلیمان خواست که باز گردد، مورچه گفت: روا نبود، که باز گردی و من ترا مهمان ناکرده و نُزل ناآورده. سلیمان گفت: مرا به چه مهمان کنی؟ گفت: بدانچه مرا حقّ داده است. گفت: شاید؛ اجابت کردم. مورچه برفت یک پای ملخ بیاورد و پیش سلیمان بنهاد. بخندید. مورچه گفت: به اندکی منگر، به برکت حقّ نگر. به قصه آمده است تا حق ــ تعالی ــ آن یک پای ملخ را برکت داد تا سلیمان و سپاهش از وی می بریدند و می خواردند، تا همه سیر بخوردند، و هیچ کم نگشت. سلیمان، چون این بدید، سجده کرد و دانست که وی بندهٔ ضعیف و بیچاره است.[۴۱]

انگشتری (خاتم، مُهر)

در دیوان شمس، در ابیاتی که به داستان سلیمان مربوط می شود، گاهی انگشتری بتنهایی به کار رفته است و گاهی نیز، در ارتباط با ماجرای دیوی که انگشتر را می رباید، همراه با دیو. ابتدا

۳۹) قصص الانبیاء، صص ۲۸۸، ۲۸۹.
۴۰) همان کتاب، صص ۲۸۹، ۲۹۰.
۴۱) همان کتاب، صص ۲۹۰ و ۲۹۱.

ابیاتی را که تنها به انگشتری مربوط می شود می آوریم، و بعد ابیاتی را که به انگشتری و دیو. مثالهای نوع دوم را می توان به علت وجود کلمهٔ دیو دنبالهٔ مثالهایی که در بخش «دیو و پری» ذکر کردیم نیز محسوب داشت.

۱ـ انگشتری:

خاتم شاهیت درانگشت کرد/ تا که شوی حاکم وفرمانروا. (۱/۱۶۳)
انگشتریِ حاجت مُهریست سلیمانی / ره هست به پیش تو ازدست مده صحبت. (۱/۱۹۶)
تا سلیمان به جهان مُهر هوایت ننمود/ برسر اوج هوا تخت سلیمان ننشست. (۱/۲۴۱)
خاتم ملک سلیمان جُستنیست / حلقه ها هست ونگین جستیم نیست. (۱/۲۴۷)
امروز سلیمانم کانگشتریم دادی / وان تاج ملوکانه برفرق سرم آمد. (۲/۵۷)
به باغ عشق مرغانند سوی بیسو یی پران / من ایشان را سلیمانم ولی خاتم نمی دارم. (۳/۱۹۹)
جهت مُهر سلیمان همه تن موم شدم / وزپی نورشدن موم مرا مالیدم. (۴/۴)
چو مُهر عشق سلیمان به هر دو کَوْن تو داری / مکش تو دامن خود را که شرط نیست به یاری. (۶/۲۵۷)

۲ ـ انگشتری و دیو و پری

توجان سلیمانی آرامگه جانی / ای دیووپری شیدا ازخاتم توجانا. (۱/۵۹)
سلیمانا بیار انگشتری را / مطیع و بنده کن دیو و پری را. (۱/۶۸)
در انگشت پری مهر سلیمان / چو دید آن جان و دل در چاکری شد. (۲/۸۱)
سلیمانا، بدان خاتم که ختم جمله خوبانی/ همه دیوان وپریان را به قهر اندرسلاسل کش. (۳/۸۶)
بازسلیمان رسید دیووپری جمع شد/ بر همه شان عرضه کرد خاتم و منشور خویش. (۳/۱۱۱)
چودیووآدمی وجن همی بینی فرمانم / نمی دانی سلیمانم که درخاتم نگین دارم؟! (۳/۱۹۹)
به روزه باش که آن خاتم سلیمانست / مده به دیو تو خاتم مزن تو مُلک بهم. (۴/۶۸)
بدان که عشق خدا خاتم سلیمانیست / کجاست دخل سلیمان و مکسب موران. (۴/۲۷۳)
فصل بهاران شد ببین بستان پر از حور و پری / گو یی سلیمان بر سپه عرضه نمود انگشتری. (۵/۱۸۲)
بستان ز دیو خاتم که توی به جان سلیمان / بشکن سپاه اختر که تو آفتاب رایی. (۶/۱۳۵)
نگین عشق کاسیر و بند دیو و پری / ز دیوِ تن که ستاند مگر سلیمانی. (۶/۲۹۱)
ای تو سلیمان به سپاه ولوا / خاتم تو افسر دیو و پری. (۷/۴۴)

در ترجمهٔ تفسیر طبری آمده است:

سلیـمـان را ـ صلوات الله علیه ـ انگشتری بود که همه مملکت سلیمان مر آن

> انگشتری را بفرمان بودند، که نام بزرگ خدای ــ عزّ و جّل ــ بر آن نبشته بود. و زنی بود از مادر فرزندان سلیمان، مرا و را جراده خواندندی؛ و سلیمان ــ علیه السلام ــ از همه زنان بروی آمنتر بودی؛ و هر گاه که اندر آب خانه شدی یا با زنی بخواستی خفتن نشایستی که آن انگشتری با خویشتن داشتی از جلالت نام خدای ــ عزّ و جلّ؛ پس آن انگشتری از انگشت بیرون کردی و مر این جراده را دادی. پس آن روز که خدای ــ تعالی ــ خواست که آن مملکت از وی بشود، چون به آب خانه اندر شد انگشتری مرجراده را داد. یکی دیو بود از مهتران دیوان ــ نام او صخر بود؛ و خویشتن بر مانند سلیمان ــ علیه السلام ــ بساخت و پیش جرّاده رفت و گفت انگشتری مراده. جرّاده پنداشت که سلیمان ــ علیه السلام ــ است، و هیچ او را از سلیمان ــ علیه السلام ــ باز نشناخت، و انگشتری او را داد؛ و آن دیو انگشتری بستد و حالی برفت و بر تخت بنشست و انگشتری در انگشت کرد؛ و همه خلقان هیچ کس او را باز نشناختند از سلیمان، و همچنان که فرمان سلیمان می بردند جمله فرمانبردار او گشتند.[۴۲]

بدین ترتیب، دیو مدتها به جای سلیمان حکم می راند تا وی دو باره انگشتری خود را به دست آورده به پادشاهی برمی گردد. (← ماهی). **درقصص الانبیاء نیز این ماجرا** نقل شده است با اختلافاتی؛ از جمله اینکه در اینجا نامی از جرّاده زن سلیمان نیست، و قضیه بدین صورت است که سلیمان:

> هر گاه که به طهارت گاه رفتی، آن را (خاتم را) از انگشت بیرون کردی و به خادم امین دادی. روزی آن خادم به وقت طهارت غایب بود. گویند دیوی بر صورت آن خادم بیامد و انگشتری بستد و به انگشت خویش کرد، و بیامد و بر تخت بنشست. خلق پنداشت که وی سلیمان است، او را مطیع گشتند...[۴۳]

مسجد اقصی

خیالت همچو سلطانی شد اندر دل خرامانی / چنانک آید سلیمانی درون مسجد اقصی. (۱/۴۶)

طبری شروع ساختمان مسجد اقصی را، در جایی که بعد بیت المقدس خوانده شد، به داود نسبت می دهد. بعد که زندگی داود به سر می رسد وی به پسرش سلیمان وصیت می کند تا

---

۴۲) **ترجمهٔ تفسیر طبری**، ج ۵، ص ۱۲۴۲. ۴۳) **قصص الانبیاء**، ص ۳۰۵.

مسجد را تمام کند[۴۴] و

سلیمان ــ علیه السلام ــ دیوان را بفرمود که این مسجد را تمام کنید، و فضل آن مسجد آن است که بنیاد آن داود ــ علیه السلام ــ آوَکنده است. و اصل آن مسجد همه از سنگ است، که سلیمان ــ علیه السلام ــ دیوان را بفرمود تا آنجا همه از سنگ بپرداختند...[۴۵]

در اواخر عمر، سلیمان در مسجد بیت المقدس ــ به عبادت مشغول می شود و هم در آنجا جان به جان آفرین تسلیم می کند:

... و به آخر عمرش بیشتر آن بودی که به محراب مسجد اندر بودی، یک ماه و دو ماه و یکسال، و هیچ از مسجد بیت المقدس بیرون نیامدی، و طعام و شراب هم به مسجد اندر خوردی، و بودی که یک شبانه روز و بودی که دو شبانه روز تا یک هفته اندر نماز ایستاده بودی و به عبادت حق ــ تعالی ــ مشغول بودی...[۴۶]

باد (هوا)

تا سلیمان به جهان مهر هوایت ننمود / بر سر اوج هوا تخت سلیمان ننشست. (۲۴۱ / ۱)
یکماهه راه را تو بگذر برو بروزی / زیرا که چون سلیمان بر بارگیر بادی. (۶/۱۹۱)
سوار باد هوا گشت پشهٔ دل من / که دیده پشه که او می کند سلیمانی؟(۶/۲۹۲)

خدای ــ عزّوجلّ ــ باد را نیز مسخّر سلیمان کرده بود، و سلیمان را بساطی بود (← دیوو پری) که تخت سلیمان در وسط آن قرار داشت، و هر گاه اراده می کرد:

باد را بفرمودی و آن بساط را، چنین که صفت کردیم، با این همه خلقان برداشتی و به هوا اندر ببردی به مقدار یک میل زمین، گاه کم و گاه بیش؛ و هر کجا برسیدی زمین را از آفتاب صد فرسنگ بپوشانیدی، و چشم های همه خلقان بدو مشغول بودی... و اندر جمله، هر کجا سلیمان ــ علیه السلام ــ خواستی می بردی. پس باد را بفرمودی تا وی را باز آوردی، چنانکه خدای ــ عز و جل ــ گفت: **وَلِسُلَیْمٰنَ الرِّیحَ عاصِفَةً تجری بِأَمْرِهِ اِلَی الْأَرْضِ الَّتی بارَکْنا فیها**[۴۷]... و در

---

۴۴) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۲۴. ۴۵) همانجا، ص ۱۲۲۴. ۴۶) همانجا، ص ۱۲۵۵.
۴۷) انبیا. ۲۱: ۸۱: [و بدادیم سلیمان را بادی سخت می رفت به فرمان او سوی زمین که برکت کردیم اندر آن]

جمله، هر کجا سلیمان ــ علیه السلام ــ خواستی، آنجا بردی؛ و یک ماهه راه او را به یک زمان ببردی و به یک زمان بازآوردی؛ چنانکه خدای گفت: ــ عزّ و جلّ: وَلِسُلَيْمٰنَ الرِّيحَ غُدُوُّها شَهْرٌ وَرَواحُها شَهْرٌ.[۴۸] و این باد بساط را می بردی ــ گاه نرم و گاهی سخت، چنانکه کس را از آن رنجی نرسیدی، و دیوان و پریان گرداگرد آن بساط صف زده بودندی.[۴۹]

سیر شدن سلیمان از ملکت

تا ذوق جفاش دید جانم   در عشق جفاست از وفا سیر
کز ملکت سیر شد سلیمان   وایوّب نگشت از بلاسیر. (۲/۲۹۱)

بیت دوم را پیش از این، در ذیل «سلیمان»، نقل کرده‌ایم. این بیت شاید تلمیحی باشد به اواخر عمر سلیمان که از سلطنت روی به عبادت می آورد. طبری می نویسد:

و به آخر عمرش بیشتر آن بودی که به محراب اندر بودی یک ماه و دو ماه و یک سال، و هیچ از مسجد بیت المقدس بیرون نیامدی و طعام و شراب هم به مسجد اندر خوردی، و بودی که یک شبانه‌روز و بودی که دو شبانه روز و سه شبانه روز و تا یک هفته اندر نماز ایستاده بودی و به عبادت حقّ ــ تعالی ــ مشغول بودی؛ و هیچ خلق بر او نرفتی و نیارستی رفتن، نه از آدمیان و نه از دیوان و پریان...[۵۰]

و در قصص الانبیا آمده است:

و گفته اند که به آخر عمر، روی به عبادت آورده بود، و بیشتر در محراب بودی و هر کسی را به کاری به پای کرده بود... پس آنگاه درد یش بگرفت... چهار ماه و هفت روز بیمار بود و در محراب عبادت می کرد.[۵۱]

---

۴۸) سبا ۳۴: ۱۲ [و مر سلیمان را باد بامداد یک ماهه رفتی و شبانگاه یک ماهه رفتی.]
۴۹) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۳۰.   ۵۰) همانجا، ص ۱۲۵۵.   ۵۱) قصص الانبیاء، ص ۳۰۹.

ب) تفسیر داستان سلیمان

سلیمان: روح، جان، حقّ
آصف: عقل، پیر

مولوی، در مثنوی، روح و جان را به منزلهٔ شاه، و عقل را به منزلهٔ دستور و وزیر او تصور می کند. عقل، اگر مغلوب هویٰ باشد، رهزن راه خداست و با تعبیر واژگونهٔ نصیحت ناصحان الهی، مانع توجه روح و نفس انسان به اندرز ناصحان وهدایت آن به سوی حق می شود؛ همان طور که هامان (← هامان، درداستان موسی)، وزیر فرعون، از تأثیر و نفوذ نصایح موسی در فرعون جلوگیری کرده مانع هدایت او می شود. اما، اگر عقل مغلوب هویٰ و شهوات نباشد و جان و روح نیز مستعد و آمادهٔ پذیرش حق باشد، در این صورت کار، به تعبیر مولوی، نور علی نور خواهد بود، که در مورد شاهی چون سلیمان و وزیری چون آصف چنین است:

عقل تو دستور و مغلوب هواست	در وجودت رهزن راه خداست.
ناصحی ربانیی پندت دهد	آن سخن را او به فن طرحی نهد...
وای آن شه که وزیرش این بود	جای هر دو دوزخ پر کین بود...
چون سلیمان شاه و چون آصف وزیر	نور بر نور ست و عنبر بر عبیر
شاه فرعون و هامانش وزیر	هر دو را نبود ز بدبختی گزیر...
همچو جان باشد شه و صاحب چو عقل	عقلِ فاسد روح را آرد به نقل[۵۲]...

مولوی، چنانکه در قسمت اول نقل کردیم، سه بار نام آصف را در غزلیات خود ذکر کرده است. اما، در هیچکدام آصف را با عقل مقایسه نکرده است. در یک جا شمس سلیمانی است که صد آصف رهیِ او هستند و او خود واله عشق حق است(۱/۱۹). در جای دیگر، مولوی خود را در عشقْ سلیمان می داند که زبانش چون آصف است(٤/۷۳). و در غزلی دیگر، که تصویر کنندهٔ یکی از لحظه های نادر احساس وحدت و یگانگی با حق است، مولوی، به مثابهٔ مرد کامل، از خویش چنان سخن می گوید که گویی با قدرتی لایتناهی به هر کاری قادر است. مولوی، در این غزل، خود را بازی می داند که از جانب شاهِ بی آغاز (حق) پران شده است تا جغد طوطی خوار را در این دیر و یران بشکند. «باز»، در واقع، نفس ناطقه یا روح الهی اوست. نفسهای دیگر، که هنوز قدرت روحی او را نیافته اند، طوطیانِ

۵۲) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۵۲.

اسیر در قفس تن هستند، که مولوی در مثنوی نیز، ضمن نتیجه گیری از داستان «بازرگان و طوطی»، نفس ناطقه یا جوهر الهی انسان را با طوطی مقایسه می کند[۵۳]. این طوطیان پاک و اسیر را، شیطان، وساوس شیطانی ونفس امارّه که جغد دیر و یرانهٔ دنیای مادی است، می خورد. «باز» روح پیر و مرد کامل است که این جغد را می شکند و نابود می کند و طوطیان را از چنگال او نجات می دهد. این وظیفهٔ پیر و مرد کامل ــ که مولوی آن را در وجود خود متحقّق می بیند ــ ناشی از عهدی است که از الست با حق کرده است. حق سلیمان است که، در پی این عهد، شمشیر و فرمان را برای ادای وظیفه در کف پیر و مرد کامل (مولوی) نهاده است. پس او آصف است و وظیفه دارد گردن گردنکشان را در پیش سلطان بشکند.

ازشاه بی آغاز من پرّان شدم چون باز من	تا جغد طوطی خوار را در دیر و یران بشکنم
زآغاز عهدی کرده ام کین جان فدای شه کنم	بشکسته بادا پشت جان گر عهد و پیمان بشکنم
امروز همچون آصفم شمشیر و فرمان در کفم	تا گردن گردنکشان در پیش سلطان بشکنم. (۳/۱۷۰)

سلیمان: پیر، شمس، مرد کامل، معشوق، روح، عشق

در داستان خضر، اشاره کردیم که مرد کامل با تحقّق جوهر الهی در خویش و کشف بینهایت در وجود خود، با حقّ و در حقّ می زید، و هر چه او می کند در واقع حق می کند. مولوی مرد کامل را در وجود پیامبران و، پس از ختم دورهٔ نبوت، در اولیا می بیند. با این تفاوت که رسالت را دو چهره است. چهره ای به سوی خالق و چهره ای به سوی مخلوق؛ و ولایت، از نظر صوفیه، یک چهره دارد که تماماً به جانب خدا معطوف است. به اعتقاد شیعه، پس از ختم نبوت دورهٔ امامت آغاز می گردد. میراث روحانی پیامبر(ص)، بعد از وی، به امامان می رسد. اما مولوی، چنانکه در داستان داود اشاره کردیم، معتقد به انتقال میراث روحانی تنها به امامان بزرگوار و دوازده گانهٔ شیعه نیست.[۵۴] و اولیا را نیز به حدّی

---

۵۳) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰۵.

[طوطیی کاید ز وحی آواز او	پیش از آغاز وجود آغاز او
اندرون تست آن طوطی نهان	عکس او را دیده تو بر این و آن]

۵۴) این عقیده به هیچ وجه به این معنی نیست که مولوی مقام روحانی حضرت علی(ع) و فرزندان او را انکار می کند. مولوی به حضرت علی(ع) با دیدی چنان احترام آمیز می نگرد و ادراکی چندان عمیق از شخصیت وی دارد که شاید کمتر شیعه ای با این ادراک عمیق مقام معنوی عظیم او را درک کرده باشد. در پایان داستانی مربوط به جنگ حضرت علی(ع) با خصمی که به روی او خدو می اندازد، مولوی ←

محدود نمی داند. در هر دوری ولیی هست و این تا قیامت ادامه دارد.

پس به هر دوری ولیّی قایمست / تا قیامت آزمایش دایمست.۵۵

ولی و مرد کامل عصر مولوی در وجود شمس تحقّق یافته است. به همین سبب، او شمس را، به طور اخص، و پیران کامل را، به طور اعم، با پیامبران و جنبه های متعالی روحی آنان مقایسه می کند. شمس مثل حضرت آدم است، که چون او به نور پاک می بیند و حقایق الهی را می داند. چون خضر است، که به آب حیوان دست یافته است و قادر به نجات گمراهان است. چون داود، موم وجود سالکان در دست او نرم است، و آوازش مرغان را شیفته وار به گرد او جمع می کند. و چون سلیمان است، که میان مرغانِ ارواح انسانی وحدت و صلح و صفا به وجود می آورد و... به همین سبب جنبه های برجسته و متعالی زندگی و اخلاق و حوادث مربوط به پیامبران را با پیران مقایسه می کند. پیر و ولیّ کامل، در عین حال، واجد جمیع صفات الهی پیامبران است. پس، پیر مظهر پیامبران و پیامبران مظهر پیران صوفیه اند. از این روی، کار و اعمال و اخلاق و صفات پیامبران را نباید با افراد عادی مقایسه کرد و خواستها و آرزوهای آنان را نباید با مقیاس و میزان خواستها و آرزوهای مردم معمولی سنجید. در مورد سلیمان، آنچه مولوی را در درجهٔ اول به خود مشغول کرده است قدرت و ثروت مادی و دنیوی اوست، و اینکه سلیمان این قدرت و و ثروت را از خدا برای خویش می خواهد و برای دیگران نمی خواهد. درسورهٔ ص ۳۸ آیهٔ ۳۵، حضرت سلیمان از خداوند درخواست می کند که مُلکی به او ببخشد که پس از وی کسی را سزاوار نباشد: **وَهَبْ لی مُلْکاً لایَنْبَغی لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدی.** این تقاضا ظاهراً با توکل و فقر و درویشی سازگار نیست و از آن بوی حسد ممکن است به مشام برسد. به همین سبب، مولوی در مثنوی به توجیه آن می پردازد. خواست سلیمان را نباید به حسد تعبیر کرد. و نیز باید در نظر داشت که ثروت و قدرت، که از تعلّقات دنیوی و مادّی است، افراد عادی را دلبستهٔ خود و از حقّ مهجور می کند نه سلیمان و سلیمان همّتان را.

گر ولی زهری خورد نوشی شود	ور خورد طالب سیه هوشی شود
رَبِّ هَبْ لی ازسلیمان آمدست	که مده غیر مرا این ملک ودست
تومکن باغیرمن این لطف وجود	این حسد را ماند اما آن نبود

علی(ع) را «افتخار انبیا و اولیا» می خواند. و نیز «باز عرش خوش شکار که چشم او ادراک غیب آموخته است»، «مدینهٔ علم»، «ترازوی احدخو»، «دریای نور». در این مورد بخصوص ← مواری‌نامه،

نکتهٔ لایَنْبَغی می خوان به جان / سِرِّ مِنْ بَعْدی ز بخل اومدان
بلکه اندر ملک دید او صد خطر / مو بمو ملک جهان بُد بیم سر...
پس سلیمان همتی باید که او / بگذرد زین صد هزاران رنگ و بو.[۵۶]

سلیمان ولی کامل است، در عین آنکه پیامبر و پادشاه است. به همین سبب، مال و منال دنیوی، همچنانکه دام فریب او نیست، دام فریب پیر و مرد کامل و ولی نیز نیست. کمالی را که خداوند به سلیمان عطا کرده بود ــ «که در نعمت شاکر و در محنت صابر بود، و به ظاهر ملک و مملکت می راند و بباطن فقر و فاقت همی راند و می پرورد[۵۷]» ــ به هر بنده‌ای که عطا کند، او نیز چون سلیمان خواهد بود و اسیر جاه و شوکت و مال و منال نخواهد شد.

هر که را بدهی و بکنی آن کرم / او سلیمانست و آن کس هم منم.[۵۸]

مولوی بارها این نکته را تکرار می کند که مال و منال دنیوی وقتی زیان‌آور است که جای حق را در دل بگیرد. مرد کاملی که دلش جز دوست جایی برای دوستی احدی ندارد، چگونه ممکن است مال و قدرت دنیوی جای حق را در دلش بگیرد. ضمن داستان سلیمان اشاره کرده‌اند که «و معاش سلیمان با آن همه ملکت و مملکت از دسترنج خویش بود، هر روز زنبیلی ببافتی و به دو قرص بدادی و در مسجد با درویش بهم بخوردی و گفتی: **مسکینٌ جالَسَ مسکیناً**».[۵۹] مولوی، با اشاره به این نکته، می گوید: دنیا غافل بودن از خداست و نه قماش و نقره و میزان و زن. اگر مال نیز وسیله‌ای برای قرب به خداوند باشد، مال صالح است:

چیست دنیا از خدا غافل بُدن / نی قماش و نقره و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول / نِعمَ مالٌ صالحٌ خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتیَست / آب اندر زیر کشتی پُشتیَست
چون که مال و مُلک را از دل برانْد / زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند...
بار درویشی چو در باطن بود / بر سر آب جهان ساکن بود.
گر چه جملهٔ این جهان ملک ویست / ملک در چشم دل وی لاشی ست[۶۰]

از ثروت و جاه و مقام دم زدن، کار افراد عادی است ــ آنان که لطف الهی شامل حالشان نشده است که دست به کوشش برای رسیدن به حق بزنند و مستغرق دریای معرفت باشند.

---

۵۶) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۶۱. ۵۷) کشف الاسرار، ج ۸، ص ۳۶۰. ۵۸) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۶۱.
۵۹) کشف الاسرار، ج ۸، ص ۳۶۰؛ نیز ← مرصاد العباد، ص ۴۲۵. ۶۰) مثنوی، دفتر اول، ص ۶۱.

آن کس که سلیمان است، به قول عطار، لاف از زنبیل و دبه نمی زند:

می مزن از دبه و زنبیل لاف / گر سلیمانی برو زنبیل باف.[۶۱]

آن کس که کمر به جستجوی حق بسته است و رحمت حقّ نیز او را دریافته است و از رنج طلب آزاد کرده است و از ما و من رهیده است و آنِ خدا شده است، پست و بلند حوادث دنیوی در او بی اثر است، صحرایی است که زلزله او را خطرندارد، و دریایی است که بیم رهزن و جامه کَنَش نیست. او سلیمان است: چه آنگاه که بر تخت و مسند شاهی تکیه دارد و برخوردار از جاه و قدرت مادی و دنیوی است، چه آنگاه که تخت ملک و جاه و جلال دنیوی را از کف داده و به ظاهر، ماهی فروشی بیش نیست. همان طور که اهریمن نیز اهریمن است خواه مالک تخت سلیمان باشد خواه نباشد. (← انگشتری، دیو، پری)

هر که را جست اوبه رحمت وارهید ازجست وجو　　هر که را گفت آنِ مایی وارهید از ما و من...
هر که صحرایی بود ایمن بود از زلزله　　هر که دریایی بود کی غم خورد ازجامه کن
کی سلیمان رازیان شد گرشد اوماهی فروش　　اهرمن گرملک بستد اهرمن بُداهرمن.[۶۲] (۴/۲۰۴)

بنابر این، مولوی سلیمانی سلیمان را در جاه و جلال مادی و دنیوی او نمی داند؛ بلکه ناشی از کمال روحانی و معنوی او می داند.

انگشتری سلیمان را در همه چیزها جستیم، و در فقر یافتیم.[۶۳]

به همین سببِ داشتنِ سلطنتِ فقر است که مولوی شمس را در رفعت به سلیمان تشبیه می کند:

بیا ای شمس تبریزی که در رفعت سلیمانی / که از عشقت همه مرغان شدند از دام و از دانه.(۵/۱۱۴)

در ضمن تفسیر داستان خضر گفتیم که از نظر مولوی، به علت ارتباطی که میان عشق و عاشق و معشوق و پیر و حق وروح یادل وجود دارد،وی گاهی آنها را در مفهوم یکدیگر به کار می برد. به همین سبب، در کلیات شمس، سلیمان، همچنانکه گاهی مظهر پیرو شیخ است، گاهی دیگر با عشق و روح و دل و معشوق مقایسه می شود و در مفهوم آن ها به کار می رود. سلیمان مظهر پیر و پیر نیز معشوق سالکان است. شمس نیز، که چون پیر است و مظهر خدا،

---

۶۱) مصیبت‌نامه، ص ۳۴۳.　۶۲) به این مضمون در مثنوی نیز اشاره شده است؛ ← دفتر چهارم، ص ۳۵۴.　۶۳) فیه مافیه، ص۱۲۶.

معشوق مولوی است. چون دور می شود، فراق و غم چو دیوان بر ملک وجود او دست می یابند:

مها توی سلیمان فراق وغم چودیوان / چودور شد سلیمان نه دست یافت شیطان؟(۴/۱۶۰)

پیر یا سلیمان معشوق است و مولوی نیز چون سالکان دیگر عاشق اوست:

درعشق سلیمانی من همدم مرغانم / هم عشق پری دارم هم مرد پری خوانم. (۳/۲۲۰)

شمس، که به سبب تجلی نور حق در وی معشوق سالکان است، بر جهانِ عشق، سلیمان وار سلطنت دارد. مولوی، که عاشق شمس است، خود را در برابر او به موری تشبیه می کند که روا نیست شمس با مبتلا کردن او به درد فراق بیازاردش؛ همچنانکه سلیمان نیز حق مور را رعایت کرد و او را آزرده نساخت. مولوی، در غزلی که در فراق شمس سروده است، با سؤالهای مکرر و استرحام آمیز از او می خواهد که برگردد و هجرانی را که برای اوغیرقابل تحمل است بر وی روا ندارد.

مها، چشمی که او روزی بدید آن چشم پرنورت / به زخم چشم بدخواهان در و کوری روا داری؟!
جهان عشق را اکنون سلیمان بن داودی / معاذ الله که آزاریکی موری روا داری
تو آن شمسی که نورتو محیط نورها گشتست / سوی تبریز وا گردی ومستوری روا داری. (۵/۲۵۱)

مولوی در تصویر دیگری شمس را کیقباد عشق می نامد:

شمس حق دین توی مالک ملک وجود / ای که ندیده چوتوعشق دگر کیقباد. (۲/۱۹۲)

پس شمس، در قلمرو حب الهی، هم عاشق است هم معشوق: عاشقِ معبود و محبوب ازلی و حقیقی است که حق است، و در این قلمرو، سلطنت بلا منازع او راست، چون سلیمان و چون کیقباد؛ و معشوقِ همهٔ سالکان است، چون آنان محبوب حقیقی را در وجود او متجلّی می بینند.

هر که عاشق دیدیش معشوق دان / کو به نسبت هست هم این و هم آن.[۶۴]

اما شمس، به عنوان مرد کامل که خدا را در خویش و خویش را در خدا می بیند، در آنِ واحد هم عاشق است و هم معشوق. این اتحاد عاشق و معشوق سبب می شود که عشق نیز

۶۴) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰۶.

خود شمس باشد.

عشقا تو سلیمان و سماعست سپاهت — رفتند به سوراخ خود از بیم تو موران
شمس الحق تبریز چو خورشید برآید — زیرا که زخورشید بود جامهٔ عوران. (۴/۱۶۳)

همان طور که جن و دیو و آدمی و پری تحت فرمان سلیمان به کار و کوشش مشغول بودند، ارواح آدمیان نیز چون قافله ای تحت تأثیر و فرمانروایی سلیمان عشق به سوی حقّ و سلطان خویش روان اند. این راه را با پای جسمانی نمی توان طی کرد: چهار پای طبایع مانع این سیر است. باید به ترک جسم و عناصر سازندهٔ آن گفت تا به شاه ارواح واصل شد. این شاه همان شمس تبریز است که مظهر حق است.

دلی که کاهل گردد نداش می آید — که زنده است سلیمان عشق کار کنید
مباش کاهل کاین قافله روانه شده است — ز قافله بممانید و زود بار کنید
چهار پای طبایع نکو بد این ره را — بترک خاک و هواها و آب و نار کنید
غنیست چشم من از سرمهٔ سپاهانی — ز خاک تبریز او را مگر نثار کنید
بزرگی از شه ارواح شمس تبریزست — وجودهای این کبریا صغار کنید. (۲/۲۳۶

ترکیب سلیمان عشق را سهروردی نیز در رسالهٔ فی حقیقة العشق به کار برده است که در ذیل «موران» به آن اشاره می کنیم.

مرغان: ارواح آدمیان، سالکان طریق

در شواهدی که از کلیات شمس، در اشاره به داستان سلیمان و مرغان، یاد کردیم، سلیمان اغلب رمز پیر و شیخ و مرد کامل و شمس تبریزی است، و مرغان رمز ارواح آدمیان و سالکان طریق حق. تشبیه روح به مرغ از متداولترین تشبیهات در ادبیات عرفانی فارسی است. در مثنوی و نیز در دیوان کبیر، این تشبیه، چه به صورت ترکیب اضافیِ مرغ روح و چه به صورت استعاره، مکرّر آمده است. داستانهای رمزی ابن سینا و غزالی به نام رسالة الطیر و نیز منطق الطیر عطار ارواح سالکانی را که به سوی حق رهسپارند در صورت مرغانی نشان می دهند که با پرواز خود از موانع می گذرند تا به حقّ واصل شوند. در عقل سرخ سهروردی نیز روح اسیر در زندان دنیا و زندان تن به صورت بازی اسیر ممثّل شده است. به هر حال، مرغی که خود را از دام تن و دنیا آزاد می کند و به حق واصل می شود همان مرد کامل است که در مقایسه با مرغان دیگر به منزلهٔ سیمرغ و عنقاست که سلطان مرغان است. سیمرغ مظهر مرغی است که با تحقّق حقّ در وجود خویش به مرتبهٔ انسان کامل رسیده است، چنانکه شمس نیز سیمرغ

کوه قاف است:

زهی دلشاد مرغی کومقامی یافت اندرعشق / به کوه‌قاف کی یابد مقام وجای جزعنقا
زهی عنقای ربّانی شهنشه شمس تبریزی / که اوشمعیست نی شرقی ونه غربی ونی‌درجا.[۶۵] (۱/۴٦)

مولوی، ضمن بیان داستان بلقیس و سلیمان در مثنوی، به مناسبت، اشاره‌ای که به ابراهیم ادهم می کند که چگونه، درپی یک ندای غیبی، تخت و تاج سلطنت را رها کرده به دنبال حق می رود. درپایان این حکایت می گوید:

چون زچشم خویش وخلقان دورشد / همچو عنقا در جهان مشهور شد
جان هرمرغی که آمد سوی قاف / جملهٔ عالم ازو لافند لاف.[۶۶]

این ابیات کاملاً یادآور مقدمهٔ زیبا و بسیار دلکش رسالهٔ صفیر سیمرغ شیخ اشراق است:

روشن روانان چنین نموده اند که هر آن هدهدی که درفصل بهاربه ترک آشیان خود بگوید و به منقار خود پر و بال خود برکَند و قصد کوه قاف کند، سایهٔ کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سالِ این زمان، که **وَاِنَّ یَوْماً عِنْدَ رَبِّکَ کَأَلْفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدّونَ**[۶۷]، و این هزار سال، درتقویم اهل حقیقت، یک صبحدم است ازمشرق لاهوت اعظم. در این مدّت سیمرغی شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است.[۶۸]

آنچه سهروردی دربارهٔ خصوصیات سیمرغ می گوید، هرچند ازنظروی صفات «عقل فعال» هم هست، اما درعین حال همان صفات انسان کامل است که درسلیمان نیزجمع است. شاید به همین سبب است که سهروردی، ضمن ذکرخصوصیات سیمرغ، بیتی می آورد که درآن به سلیمان نیزاشاره شده است.

همهٔ علوم ازصفیر این سیمرغ است و از او استخراج کرده‌اند و سازهای عجیب مثل ارغنون و غیر آن از صدا و رنّات او بیرون آورده‌اند.

چون ندیدی همی سلیمان را / تو چه دانی زبان مرغان را.[۶۹]

---

۶۵) یُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَکَةٍ زَیْتونَةٍ لاشَرْقِیَّةٍ ولاغربیّةٍ. (نور: ۲۴: ۳۵) ۶٦) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۲۸.
٦۷) حج، ۲۲: ۴۷. ٦۸) مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، رسالهٔ صفیر سیمرغ، صص ۳۱۴ــ ۳۱۵.
٦۹) همانجا، صص ۳۱۵ــ ۳۱٦.

سهروردی در همین رساله نشیمن سیمرغ را، چنانکه دیدیم، کوه قاف می داند؛ و نیز، چند سطر بعد، آشیان او را در مشرق قرار می دهد:

در مشرق است آشیان او و،مغرب از او خالی نیست.[۷۰]

مولوی، در داستان سلیمان و بلقیس، مطالبی را دربارهٔ سلیمان ذکر می کند که یادآور مطالب سهروردی در رسالهٔ صفیر سیمرغ است. پیامی راکه سلیمان به شهر سبا می فرستد در یک جا صفیر می خواند، که مرغان سبا را می بندد و اسیر می کند:

چون سلیمان سوی مرغان سبا / یک صفیری کرد بست آن جمله را.[۷۱]

در این بیت، صفیر سلیمان، در ارتباط با مرغان، همان صفیر سیمرغ است. در جای دیگر، مولوی این پیام را نور شرق می خواند که چون به سبا می رسد، مرغانِ ارواح مرده را به بال و پر زدن وا می دارد و مردگان را در گورتن زنده می کند. در اینجا نیز سلیمان سیمرغی است که در قاف و مشرق مسکن دارد، و پیام او صفیری است از شرق به غرب یا از عالم نور به عالم ظلمت.

چون رسید اندر سبا این نور شرق / غلغلی افتاد در بلقیس و خلق
روحهای مرده جمله پر زدند / مردگان از گور تن سر برزدند
یکدیگر را مژده می دادند هان / نک ندایی می رسد از آسمان ...
از سلیمان آن نفس چون نفخ صور / مردگان را وارهانید از قبور[۷۲] ...

همان طور که گفتیم، سلیمان مظهر روحی است که به کمال رسیده است و نمونهٔ انسان کامل که معارف الهی را مستقیم و بلا واسطه از حقّ آموخته است. علم منطق الطیر را خداوند به سلیمان آموخته است: **یا اَیُّهَا النّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّیْرِ**،[۷۳] همچنانکه علم آدم نیز از حق بود: **وَعَلَّمَ آدَمَ الأسْماءَ کُلَّها**؛[۷۴] اما دانستن زبان مرغان، یعنی آشنایی با ارواح آدمیان و شناختن استعدادهای آنان و با هریک فراخور فهم و استعداد او سخن گفتن، علمی است که سلیمان را بود و نیز هر انسانی را که با تحقُّق اصل الهی در وجود خود به مرتبهٔ پیر و ولی کامل رسیده است و می داند هر سالکی را چگونه به سوی حقّ رهبری کند. انسانی که به این مرتبه می رسد، مرغی است که هرچند ممکن است در اثر ریاضت و کفّ نفسْ ظاهری

---

۷۰) همانجا، ص ۳۱۵. ۷۱) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۲۹.
۷۲) همانجا، ص ۳۲۸. ۷۳) نمل ۲۷: ۱۶. ۷۴) بقره ۲: ۳۱.

ضعیف و نزار داشته باشد، در درون روح او تمام قدرتهای معنوی جمع است و سلیمان و سپاه او در اندرون اوست. این چنین مرغی است که محرم مرغان دیگر است و می تواند مرغان ارواح اسیر در قفس تن را رها کند. مولوی، ضمن ذکر داستان طوطی و بازرگان، در آنجا که از محبوس بودن طوطی در قفس سخن می گوید و از پیغام فرستادن او به وسیلهٔ بازرگان به طوطیان آزاد هندوستان، چنین می سراید:

قصهٔ طوطیّ جان زین سان بود — کو کسی کو محرم مرغان بود؟
کو یکی مرغی ضعیفی بی گناه — و اندرون او سلیمان با سپاه
چون بنالد زار بی شکر و گله — افتد اندر هفت گردون غلغله
هر دمش صدنامه صد پیک از خدا — یاربی زو شصت لبیک از خدا[۷۵]...

کسی که دارای این منطق‌الطیر سلیمانی است فرستادهٔ حق است یا تأیید شدهٔ حق. پیامبران اولیاءالله هستند که می دانند چگونه به فراخور استعداد روحی هر کس سخن گویند و او را هدایت کنند:

منطق الطیر سلیمانی بیا — بانگ هر مرغی که آید می سرا
چون به مرغانت فرستادست حق — لحن هر مرغی بدادستت سبق
مرغ جبری را زبان جبر گو — مرغ پر اشکسته را از صبر گو
مرغ صابر راتوخوش دارومعاف — مرغ عنقارابخوان اوصاف قاف
مر کبوتر را حذر فرما ز باز — باز را از حلم گو و احتراز...
همچنان می رو ز هدهد تا عقاب — رهنما والله اعلم بالصواب.[۷۶]

آنکه از زبان پیر یا ولی کامل با مرغان ارواح سخن می گوید، درحقیقت، عقل کلّ است که در وجود و روح ولی می زید؛[۷۷] اما، در ظاهر، مرید در آینهٔ جسم ولیّ خویش را می بیند و می پندارد از چون خودی سخن و علم می آموزد؛ همچنانکه استادی که طوطی را نطق می آموزد در پس آینه پنهان می شود و سخن می گوید و طوطی، که تصویر خود را در آینه می بیند، می پندارد آن طوطی که در آینه است با او سخن می گوید. مرید برای آنکه با سرّ قدیم ندیم شود باید به مرتبهٔ ولی برسد، و تا زمانی که به این مرتبه و مقام نرسیده است از آن بی خبر است. خلق نیز صفیر مرغ را می آموزند و از راه دهان و حلق تقلید می کنند؛ اما تنها

۷۵) مثنوی، دفتر اول، ص ۹۷.

۷۶) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۲۲۹.

۷۷) [عقل کل و نفس کل مرد خداست — عرش و کرسی رامدان کزوی جداست.] (مثنوی چاپ خاور، دفتر پنجم، ص ۲۸ س ۲۱ (نقل از عرفان مولوی، ص ۱۴۵)

سلیمان و ولی کامل است که معنی را می فهمد؛ زیرا علم آن را از خداوند آموخته است.

همچنان در آینهٔ جسم ولی / خویش را بیند مرید ممتلی
از پس آیینه عقل کل را / کی ببیند وقتِ گفت و ماجرا
او گمان دارد که می گوید بشر / وآن دگر سِرّیست واوزان بی خبر
حرف آموزد ولی سرّ قدیم / او نداند طوطیست او نی ندیم
هم صفیر مرغ آموزند خلق / کاین سخن کار دهان افتاد و حلق
لیک از معنیّ مرغان بی خبر / جز سلیمان قِرانی خوش نظر.[۷۸]

مولوی بار دیگر، در دفتر ششم، اشاره می کند که عوام صورت ظاهر آواز مرغ را می فهمند و مرد خام و واصل ناشده از حال مرغان بی خبر است. لحن طیر را سلیمان، آن هم از طریق علم لدنی، می داند. مرغانی را که به آن سوی قاف و عالم نور و غیب رسیده اند، زبانی است که ظاهر آن کلمات معمولی است. امّا مرغان واصل و «طیور من لدن» با آن، راز معارف و حقایق الهی را بیان می کنند. خامان و ساده اندیشان می پندارند که با فرا گرفتن این زبان ــ که در واقع «منطق الطیر» است ــ به حقایق عرفانی و اسرار ربانی آشنا شده اند. در حالی که آنان معنی و حقیقت این زبان را نمی دانند؛ صورت آواز مرغ را می شنوند و آن را تقلید می کنند، بی آنکه از آن به حال مرغ و حقیقت آن پی ببرند.

زین لسان الطیر عام آموختند / طمطراق و سروری اندوختند
صورت آواز مرغست آن کلام / غافلست از حال مرغان مرد خام
کو سلیمانی که داند لحن طیر / دیو گر چه ملک گیرد هست غیر
دیو بر شِبه سلیمان کرد ایست / علم فکرش هست و عُلِّمناش نیست
چون سلیمان از خدا بشّاش بود / منطق الطیری ز عُلِّمناش بود
تو از آن مرغ هوایی فهم کن / که ندیدستی طیور مِن لَدُن
جای سیمرغان بود آن سوی قاف / هر خیالی را نباشد دستباف
جز خیالی را که دید آن اتفاق / آنگهش بعد العیان افتد فراق[۷۹]...

سلیمان و پیر به سبب دانستن همین منطق الطیر است که می توانند میان مرغان یا ارواح آدمیان اتحاد و یگانگی ایجاد کنند. مولوی مثال چارکس را ذکر می کند که مردی به آنان یک درم داده است؛ از این چارکس، آنکه فارس است می گوید: با این یک درم «انگور»

---

۷۸) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۹۲.
۷۹) مثنوی، دفتر ششم، ص ۵۰٤.

بخریم، و آنکه عرب است، می گوید: «عنب»، و آنکه ترک است می گوید: «اُزُم»، و آنکه رومی است می گوید «استافیل» بخریم. در واقع هر چهار یک چیز می خواهند اما با چهار زبان. این ناآشنایی و این غفلت از معنی نامهای مختلف سبب جنگ و نزاع آنان می شود. مولوی سپس نتیجه می گیرد که اگر در آنجا صاحبْ سر آشنا به زبانهای مختلف حضور داشت مایهٔ صلح آنان می شد، و می گفت: من با این یک درم آرزوی جمله‌تان را برمی آورم. سخن شیخ رازآشنا سبب اتحاد می گردد؛ چون کلام او از روی بصیرت است، اگر چه ظاهرش رنگ ریا ونفاق داشته باشد.

پس ریای شیخ به ز احلاص ما — کز بصیرت باشد آن و ین از عَمیٰ
از حدیث شیخ جمعیت رسد — تفرقه آرد دم اهل حسد.[۸۰]

حال سلیمان هم چنین است. آشنایی او به زبان مرغان سبب اتحاد آنان می گردد؛ و این سلیمان در هر عصر و دوره‌ای وجود دارد.

چون سلیمان کزسوی حضرت بتاخت — کوزبان جملهٔ مرغان شناخت
در زمان عدلش آهو با پلنگ — انس بگرفت و برون آمد زجنگ
شد کبوتر ایمن ازچنگال باز — گوسفند از گرگ ناورد احتراز
او میانجی شد میان دشمنان — اتحادی شد میان پرزنان ...
مرغ جانها را درین آخرزمان — نیستشان ازهمدگر یک دم امان
هم سلیمان هست اندردورما — کو دهد صلح و نماند جورما.[۸۱] ...

نزاع ترک و رومی و عرب جز به یاری سلیمان لسین معنوی حل نمی گردد. مولوی از مرغان منازع دعوت می کند تا بازوار طبل باز شهریار را بشنوند و به سوی او پرواز کنند تا اختلافشان به وحدت و اتحاد گراید. مرغانی که سلیمان وقت خود را نمی شناسند کورند و، چون جغدان، دشمن بازند. امّا مرغانی که به سوی سلیمان می گرایند از او روشن می شوند و بال و پر بی گناه را نمی کنند. هریک از آنها در نتیجهٔ دم جانبخش سلیمان ارتقای روحی و معنوی پیدا می کنند. زاغ آنها به صورت زاغ وبهمّت باز است. لکلک ایشان با آواز خود دم از توحید عاری از شک می زند. منطق الطیر سلیمانی این است و چنین می کند، و منطق الطیر ظاهری و تقلیدی چنین خاصیتی ندارد. تفاوت میان این دو مثل تفاوت میان منطق‌الطیر عطّار و منطق‌الطیر خاقانی است. اوّلی معنی و دوّمی لفظ و صداست. پرّ آن مرغی که بانگش

۸۰) مثنوی، دفتر دوم، ص ٤۵۵.
۸۱) مثنوی، دفتر دوم، ص ٤۵٦.

مرغـان را مـتـحـد می کند و به طرب می آورد بیرون از این جهان و مشرق و مغرب آن است. نـشیـمـن او آن سـوی قاف است. عالم نور را مشاهده می کند و با حق ارتباط دارد. سخن او سخن حق است؛ و هـر مـرغـی کـه بدون راهنمایی این سیمرغ کوه قاف راه بپیماید، چون خفاش عاشق ظلمت است.

پرآن مـرغـی کـه بـانـگش مـطـربست — از بـرون مـشـرقـسـت ومـغـربـسـت
هـریـک آهـنـگش زکـرسـی تـاثـریست — وزثـری تـاعـرش درکـرّوفـریـسـت
مـرغ کـوبـی ایـن سلیـمـان مـی رود — عـاشـق ظـلـمـت چوخـفـاشـی بـود
بـاسـلـیـمـان خـوکـن ای خـفـاش ردّ — تـاکـه درظـلـمـت نـمـانـی تـا ابـد.[۸۲]

تـمـثـیل بـط بچگانی که مرغ خانگی آنها را می پرورد و چون از تخم درمی آیند میل رفتن به دریـا دارنـد مـجـال دیگری فراهم می آورد تا مولوی دو باره به اصل آسمانی روح و میل نهفتهٔ بـازگـشت آن به اصل و دریا اشاره کند و میل به خشکی را ناشی از تن و دایهٔ خاکی بداند. پیامبر(ص) نیز ظاهری مثل بشر دارد، اما روح او پیوستهٔ به حق است و براو وحی می شود.

تـو بـتـن حـیـوان بـجـانـی ازمَلَک — تـاروی هـم بـرزمـیـن هـم بـرفـلـک
تـابـظـاهـرمـثـلـکـم بـاشـدبشر — بـادلِ یُـوحـیٰ الـیـهِ دیـده ور[۸۳]

و بـار دیـگـر اشـاره ای می کند به سلیمان یا ولی کامل و پیر، که او چون بحر است و ما چون مرغابی، و راه دریا را باید به یاری سلیمان پیمود.

مـا هـمـه مـرغـابـیـانیـم ای غـلام — بـحـر مـی دانـد زبـان مـا تـمـام
پس سلیمان بحر آمد ما چو طیر — در سـلـیـمـان تـا ابد داریم سیـر
بـا سـلـیـمـان پای در دریـا بـنـه — تـا چو داود آب سـازد صد زره[۸۴]...

مولوی آنچه را در مثنوی، در ارتباط میان سلیمان و مرغان از یک سو و شیخ و ولی کامل با ارواح آدمـیـان و سـالـکـان از سوی دیگر، ذکر کرده است، در غزلیات شمس نیز به رمز و ابهام گفته است، و به پاره ای از آنها اشاره کردیم.

شـرط دانـسـتن زبان مرغان، سلیمانی کردن در راه عشق است. کسی که از طریق عـشـق بـه تـحقّق جوهر الهی خویش موفق نشده است نمی تواند دیگران را هدایت کند و هر روحی را به اقتضای مراتب آن در طریق الی الله رهنمون شود.

۸۲) مثنوی، دفتردوم، ص ٤٥٩.
۸۳ و ۸٤) همانجا، ص ٤٦٠.

سلیمانی نکردی در ره عشق / زبان جمله مرغان را چه دانی؟!(۶/۲۶)

اما شمس تبریزی، در راه عشق، سلیمانی کرده است؛ و از روی بصیرت، زبان جملهٔ مرغان را می داند و سلیمان وقت است:

زبان جملهٔ مرغان بداند او به بصیرت / که هیچ مرغ نداند به وهم خویش زبانش.(۳/۱۱۵)

مرد کامل، که در راه عشق سلیمانی کرده است و زبان مرغان را می داند، لبانش چون زبان مادر لطف آمیز است و شهد می بخشد و در ارواح مستعد اثر می گذارد.

چوتراست ای سلیمان همگی زبان مرغان / تو به لب چه شهد بخشی چو زبان مادر آیی.(۶/۱۳۰)

پیر و ولی کامل بازِ حقّ است که مرغ ارواح را صید می کند. نفسی که صید پیر و ولی کامل شود خود سرّ زبان مرغان را می فهمد و ترجمان آن می شود. مولوی خود مرغی است که صید شمس تبریزی شده است. او نه تنها ترجمان سرّ زبان مرغان، بلکه خود سیمرغ بلندنشین بلندپروازی است که آفت نظر جان صد سلیمان است.

دلا چو باز شهنشاه صید کرد ترا / تو ترجمانبگ سرّ زبان مرغانی
چه ترجمان که کنون بس بلندسیمرغی / که آفت نظر جان صد سلیمانی. (۶/۲۸۰)

هدهد

در داستان سلیمان، هدهد در میان مرغان نقش برجسته تری دارد. این مرغ است که خبر بلقیس و شهر سبا را برای سلیمان می آورد و پیام سلیمان را به شهر سبا و بلقیس می برد؛ و اوست که با نگاه تیز بین می تواند آب را در قعر زمین تشخیص دهد و برای سلیمان وخدم و حشم وی در سفرها، در بیابانهای خشک آب پیدا کند. مولوی به این نکته، که در تفاسیر آمده است، در مثنوی اشاره می کند. مرغان هر یک اسرار و هنر و دانش خود را برای سلیمان بیان می کنند تا نوبت به هدهد می رسد:

نوبت هدهد رسید و پیشه اش / وان بیان صنعت و اندیشه اش
گفت ای شه یک هنرکان کهترست / باز گویم گفت کوته بهترست
گفت بر گو تا کدامست آن هنر / گفت من آنگه که باشم اوج پر
بنگرم از اوج با چشم یقین / من ببینم آب در قعر زمین
تا کجا است وچه عمقستش چه رنگ / از چه می جوشد ز خاکی یا زسنگ

ای سلیمان بهر لشکرگاه را　　　در سفر می دار این آگاه را[۸۵]

این آگاهی هدهد و تیزبینی او و نیز نزدیکی وی به سلیمان و وظیفهٔ واسطه و پیک و قاصد داشتن وی میان سلیمان و دیگران سبب شده است که وی در ادبیات فارسی و عرفانی عهده‌دار نقشهای برجسته‌ای شود. در حماسهٔ عرفانی منطق‌الطیر، هدهد راهنمای مرغان به سوی سیمرغ حقیقت است. در رسالهٔ صفیر سیمرغ، سهروردی، چنانکه پیش از این نقل کردیم، هدهد مظهر نفس مستعدی است که با ترک علایق دنیوی و ریاضت می تواند به کوه قاف رود و خود سیمرغی شود که تمام خصوصیات انسان کامل در او جمع است. در رسالهٔ لغت موران، سهروردی تمثیل هدهدی را نقل می کند که به نشیمن بومانش گذر می افتد. هدهد «به غایت حدت بصر مشهور است و بومان روزکور.[۸۶]» بامدادان که هدهد قصد رحیل از آشیانهٔ بومان می کند، بومان، که روز کورند، می گویند: در روز ظلمانی چگونه حرکت می کنی؟ و هدهد هر چه می خواهد به آنها بفهماند که حقیقت را وارونه فهمیده‌اند، مؤثر نمی افتد و او را، به خاطر آنچه که آنها بدعت می پندارند، به منقار و مخلب آزار می کنند، تا آنکه الهام کَلِّمُوا النّاسَ علی قَدْرِ عُقُولِهِم به او می رسد و او خود را چون بومان به کوری می زند تا از آزار آنها نجات می یابد، و می فهمد که افشای سرّ ربوبیت در میان بومان کفر است[۸۷]. در اینجا، هدهد نفسِ واصل شده به حقّ و سیراب از سرچشمهٔ معارف الهی و حقیقی است، و بومان نا اهلانی که نفس آنها اسیر ظلمت این جهان است و چشم بصیرت آنها برای دریافت ومشاهدهٔ حقایق کوراست. در قصة الغربة الغربیه، زمانی که قهرمان داستان با برادر خود، عاصم، پس از سفر از دیار ماوراء النهر، به مدینهٔ قیروان افتاده و در آنجا اسیر و در چاهی زندانی شده‌اند، در شبی روشن و مهتابی هدهدی از وادی ایمن برای آنان نامه‌ای می آورد:

> پس به شب بر بالا بودیم و به روز به زیر، تا بدیدیم هدهدی که درآمد از روزن، سلام کنان، درشبی روشن با مهتاب، و در منقارش رقعه‌ای که صادر شد از وادی ایمن.[۸۸]

این هدهد ــ که شارح این داستان از آن به قوت الهام تعبیر کرده است ــ در واقع پیکی است که از جانب پدر قهرمان داستان، یعنی هادی ابن الخیر الیمانی، آمده تا او و برادرش را به عالم ملکوت راهنمایی و طریق خلاص از چاه تاریک دنیا را به آنان بنماید. این

---

۸۵) مثنوی، دفتر اول، ص ۷۵.
۸۶) مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، (لغت موران) ص ۳۰۲.
۸۷) همانجا، ص ۳۰۴.
۸۸) همان کتاب، ج ۲ (قصة الغربة الغربیة)، ص ۲۸۰.

«هادی» همان عقل فعال است که نفوس انسانی را از قوه به فعل می آورد؛ و در شرع، روح القدس و جبرئیل خوانده می شود؛ و واسطهٔ وحی و الهام است. هدهد، در اینجا، واسطهٔ پیوند سالکان با عقل فعال است، که در آثار سهروردی به منزلهٔ شیخ و پیر کامل است و سالک، به شرط استعداد و قابلیت نفس از طریق ریاضت و مجاهدت، می تواند مستقیماً به او بپیوندد و از او کسب فیض و هدایت کند. این عقل فعال، در این چشم انداز، در عین حال هم سیمرغ است و هم سلیمان که هدهد هم پیک و قاصد اوست و هم راهنمای مرغان به سوی او. مولوی میان خود و شمس تبریزی همان رابطهٔ سلیمان و هدهد را می بیند.

بنمای، شمس مفخر تبریز، رو ز شرق / من هدهدم حضور سلیمانم آرزوست.(۱/۲۵۶)
در پردهٔ حجاز بگو خوش ترانه ای / من هدهدم صفیر سلیمانم آرزوست. (۱/۲۶۵)

هدهد همچنین پیک سلیمان است و سلیمان شمس و شمس، چنانکه توضیح دادیم، تجسم حق است. مولوی در ضمن غزلی بلند و عارفانه در توصیف بهار، هدهدان را آورندگان نامه از سلیمان می خواند؛ و در پایان این شعر، به شمس تبریزی اشاره می کند که بی روی او دو عالم عقیم بود و اکنون در این بهار از آفتاب او هر ذره ای توأمان شده است.

از سلیمان نامه ها آورده اند این هدهدان کوز بان مرغ دانی تا شود او ترجمان
شمس تبریزی، دو عالم بود بی رو یت عقیم هر یکی ذره کنون از آفتاب توأمان. (۱/۱۹۲/۱۹۳)

و همین هدهدان، که نامه از سلیمان آورده اند، راه قصر سلیمان و عالم نور و ملکوت را می دانند. عشق، سلیمانی است که از عالم غیب بر دل نازل می شود؛ و چون بر تخت دل تکیه زد، شیطان نفس را عزل می کند. برای رسیدن به قصر سلیمان باید حرکت کرد و راه طلب و کوشش و مجاهده پیش گرفت. اگر راه وصول را کسی نداند، باید از مرغ سلیمان یا هدهد بپرسد که واصل شده و رهشناس است:

بُدم بی عشق گمراهی درآمد عشق ناگاهی بدم کوهی، شدم کاهی برای اسب سلطان را...
هله یاران که بخت آمد گه ایثار رخت آمد سلیمانی به تخت آمد برای عزل شیطان را
بجه از جا چه می پایی چرا بی دست و بی پایی نمی دانی ز هدهد جوره قصر سلیمان را. (۱/۴۳)

آنکه می تواند به قصر سلیمان راه یابد و به وصل معشوق و دیدار و اتحاد با وی نایل گردد، روح و جان بشر است. به همین سبب، مولوی ترکیب تشبیهی «هدهد جان» را در چند مورد آورده است. این ترکیب مثل ترکیب «مرغ جان» است؛ امّا تشبیه جان به هدهد بیشتر اشاره به ارواح قابل و واصلی دارد که قدرت پرواز به سوی سلیمان را در خویش فعلیت

بخشیده اند.

دیدهٔ دیو و پری دید ز ما سروری / هدهد جان بازگشت سوی سلیمان خویش.(۳/۱۱۱)

شمس رشک صد سلیمان است؛ و چون نشانه های ظهور و قدرت و شوکت او نمودار می شود، هدهد جان، که عاشق و مشتاق دیدار اوست، برای دیدار در دیده پر و بال می گشاید:

دو دیده را بگشا نور ذوالجلال ببین / ز فرّ دولت آن خوش خصال در دیده
چو چتر و سنجق آن رشک صد سلیمان دید / گشاد هدهد جان پر و بال در دیده
دو دیده مست شد از جان صدر شمس الدین / چه بادهاست از و مال مال در دیده.(۵/۱۷٤)

جانها در تن چون هدهدان اسیر در قفس اند.

هدهد اندر قفص چون زان سلیمان خوش شدند / راه پریدن نبُد تا در وطن پا کوفته. (۵/۱٤۹)

مولوی، در غزلیات خود، در یک مورد، در ترکیب «هدهدان تفکّر»، تفکر را به هدهد تشبیه می کند. اصطلاح «تفکّر» در عرفان در واقع به معنای وسیلهٔ سفر دل است در عالم اعلی. همان طور که سفر قالب در عالم اسفل احتیاج به اسباب و ساز و برگ لازم سفر دارد،

> این تفکر را، که سفر خاطر است، در بدایع صنایع نیز اسباب بسیار به کار باید، از صفای صفات و ادراک حقیقت و علم شریعت و طریقت، تا به فکر مقصود رسد و فایده حاصل آید؛ که چون تفکر بشرط باشد، از وی فواید و ادراکات تولّد کند و از اینجا آدمی را علم و معرفت خویشتن و معبود حاصل شود... تولد عمل از حرکت تن است، وتفکّر، حرکت دل است که درمیدان آفرینش جولان کند؛ ودل سریع حرکت تر است از تن، که لطیف و ظاهر و خفیف است.[۸۹]

صوفی، از طریق تفکّر، نشان حق را درمی یابد؛ پس گویی چنان است که تفکّر نشان حقّ و معشوق یا پیر کامل را که با حق می زید برای سالک می آورد؛ همچنانکه هدهد نیز، به علت نزدیکی به سلیمان، آگاه است و نشان و پیام او را برای بلقیس و اهل سبا می آورد. شمس تبریزی، در کمال و قدرت معنوی، سلیمانِ وقت است. او بر تخت بلند نظر بر جهان گسترده و عظیم بصیرت حکم می راند، و به سبب همین تختگاه بلند است که دیو و پری قادر به

۸۹) التصفیه فی احوال المتصوفه، صص ۱۶۰ — ۱٦۳.

شناختن او نیستند. اما سالک عارف، از راه تفکر، نشانیهای او را در می یابد و او را می شناسد.

ز هدهدان تفکّر چو در رسید نشانش — مراست ملک سلیمان چو نقد گشت عیانش
پری و دیو ندانند ز سختگاه بلندش — که تخت او نظرست و بصیرتست جهانش
زبان جملهٔ مرغان بداند او به بصیرت — که هیچ مرغ نداند به وهم خویش زبانش. (۳/۱۱۵)

بلقیس

وقتی سلیمان، پیر و ولی کامل و مظهر حق تلقی می شود. شخصیتها و حوادث دیگر داستان نیز در ارتباط با او در زمینه ای عرفانی قابل تعبیر و تفسیرند. مولوی، ظاهراً در ماجرای برخورد سلیمان با بلقیس، تصویری از نقد حال خویش و واقعهٔ دیدار خود با شمس تبریزی را می بیند. شاید به همین علت است که در دفتر چهارم مثنوی، این داستان را آنچنان بتفصیل و شور و شوق بیان می کند. بلقیس مظهر روحی قابل و مستعد ولی غرق شده در جاه و مقام و مال و منال دنیوی است. اما از آنجا که سابقهٔ لطف ازل نصیب اوست، خداوند اسباب نجات و رستگاری او را فراهم می آورد. در مثنوی، چه بصراحت و چه پوشیده، در ضمن داستانها، طنین این نغمه همیشه به گوش می رسد که در ورای اسبابها و علتهایی که با عقل جزوی بشر قابل ادراک است، اسباب و عللی دیگر مکتوم است که عقل ما قادر به توجیه و ادراک آن نیست. داستانهای بلند مثنوی اغلب با حادثه ای جزئی و بظاهر بی اهمیت آغاز و سپس به نتایجی غیرقابل پیش بینی ختم می شود. در ورای داستان، دستی پنهان حوادث را به سوی تقدیری از پیش مقدر، که مشیت الهی و علت العلل موجودات است، هدایت می کند. سلطانی کنیزکی را برراهی می بیند و به او دل می بندد. این حادثه سرانجام با آمدن پیری از غیب به هدایت و رستگاری سلطان می انجامد و عشق مجازی تبدیل به عشقی حقیقی می شود. از نظر عقل ظاهربین، حادثهٔ عشق به کنیزک یک حادثهٔ معمولی است؛ امّا در حقیقت انگیزه و سببی الهی است که رحمت و لطف حق را، که شامل نفسی شده است، باز می نماید. در داستان مردی که گاو دیگری را می کشد، می بینیم که این ماجرا چگونه به وسیلهٔ حضرت داود به کشف ظلم و پیدا شدن قاتل و رسیدن حق به حقدار منجر می گردد (← تفسیر داستان داود). مولوی در همین داستان اشاره می کند که ما به اسباب ظاهری می نگریم و در پشت حوادث، سبب اصلی را، که خداست، نمی نگریم. سببی که سبب سببهاست از نظر ما مکتوم می ماند. حال آنکه پیامبران در پی قطع اسباب آمده اند. معجزات آنان، از نظر عقل جزوی، بدون علت و سبب می نماید. مولوی عقیده دارد تمام قرآن کریم همین موضوع را نشان می دهد و رفضِ اسباب ظاهری را بیان می کند. درک سبب

مخفی در پس حوادث از طریق عقل ممکن نیست، از طریق بندگی وحاصل کردن چشم باطن و بصیرت میسراست.

چشم بر اسباب از چه دوختیم / گرز خوش چشمان کرشم آموختیم
هست بر اسباب اسبابی دگر / در سبب منگر در آن افگن نظر
انبیا در قطع اسباب آمدند / معجزات خویش بر کیوان زدند
بی سبب مر بحر را بشکافتند / بی زراعت چاش گندم یافتند
ریگها هم آرد شد از سعیشان / پشم بز ابریشم آمد کش کشان
جمله قرآن هست در قطع سبب / عزّ درویش و هلاک بولهب
مرغ بابیلی دو سه سنگ افکند / لشکر زفت حبش را بشکند...
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام / رفض اسبابست و علّت والسّلام
کشف این نز عقل کارافزا بود / بندگی کن تا ترا پیدا شود.[۹۰]

داستان سلیمان و بلقیس نیز با حادثه ای ظاهراً ناچیز و اتفاقی آغاز می شود. در یکی از سفرهای سلیمان، هدهد پروازی به آسمان می کند و از سرزمین سبا با خبر می شود (← هدهد)[۹۱] همین پرواز، مقدمهٔ آشنایی و سرانجام دیدار و پیوستن بلقیس با سلیمان می شود و ایمان آوردن و مسلمان شدن وی: **قالَتْ رَبِّ إِنّی ظَلَمْتُ نَفْسی وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیمانَ».**[۹۲] بلقیس درابتدا برای سلیمان چل استر خشت زر می فرستد. اما سلیمان می گوید: من طالب هدیه نیستم، بلکه می خواهم که شما لایق هدیه شوید، از آفتاب پرستی دست بکشید و قابلیت پذیرش دین حقّ را بیابید.[۹۳] مال دنیا دام مرغان ضعیف است و مُلک عقبی دام مرغان شریف. به این دام ژرفِ مُلک عقبی است که مرغان شگرف را شکار می کنند. آنکه اسیر مال و منال دنیوی است، مملوک مُلک است. مالک ملک در حقیقت آن است که از بند و اسارت آن رهیده باشد و با تسلط بر آن از هلاکت معنوی که مایهٔ آن ملک دنیوی است، رسته باشد:

مال دنیا دام مرغان ضعیف / ملک عقبی دام مرغان شریف
تا بدین ملکی که او دامیست ژرف / در شکار آرند مرغان شگرف
من سلیمان می نخواهم ملکتان / بلک من برهانم از هر هُلکتان
کین زمان هستید خود مملوک ملک / مالک ملک آنک بجهید او ز هلک

۹۰) مثنوی، دفتر سوم، صص ۱۴۳و۱۴۴.
۹۱) ونیز ← کشف الاسرار میبدی، ج ۷، ص ۲۰۳ وبعد.
۹۲) نمل ۲۷: ۴۴.
۹۳) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۱۲.

بـــازگـــونـــه ای اســـیـــرایـــن جـــهـــان — نـــام خـود کـردی امـیـر ایـن جـهـان.[۹۴]

سلیمان خود مرغی است که شکار دام عقبی شده است به همین سبب از دام ملک دنیا آزاد است. و بلقیس را که اسیر دام دنیا است، دعوت می کند تا از ملک آب و گِل برهد. سلیمان به فرستادگان بلقیس که هدیهٔ زر برای او آورده‌اند می گوید:

فـارغـیـم از زر کـه مـا بـس پُـرفـنـیـم — خـاکـیـانـرا سر بسر زریـن کـنـیـم
از شـمـا کـی کـدیـهٔ زر مـی کـنـیـم — مـا شـمـا را کـیـمـیـاگـر مـی کـنـیـم
تـرک آن گـیـریـد گـر مُـلـک سباسـت — کـه بـرون آب و گـل بـس ملکهاست.[۹۵]

سلیمان به بلقیس پیغام می فرستد که به نزد او بیاید و دین حق را بپذیرد. مولوی سپس اشاره‌ای به ابراهیم ادهم می کند که برای رسیدن به ملک خلود ملک جهانی را بر هم می زند. سپس داستان تشنه ای را ذکر می کند که از سر جوزبن، جوز در آبی که در گودال است، می ریزد تا اگر به آب نمی تواند برسد صدای آب را بشنود. مولوی از این تمثیل استفاده می کند و می گوید همچنان که شغل تشنه در جهان، گرد آب گشتن و بانگ آب شنیدن است، مقصود من از مثنوی نیز حسام‌الدین است. بعد از شمس مولوی خدا را در وجود حسام‌الدین طلب می کند. حسام‌الدین مثل شمس، عاشق حق است. عاشق از معشوق جدا نیست به همین سبب پیش مولوی آواز حسام‌الدین، آواز حق است. میان جان ناس با ربّ النّاس اتصالی بی تکیّف و بی قیاس هست. آنکه ناس و مردم است یعنی دارای جان، جان‌شناس است، این اتصال بی تکیف را احساس می کند و در کار خویش سابق بودن کار و خواست حق را در نظر می آورد اما آن کس که در بند جسم مانده است، احساس تجزّی و جدایی می کند و مفهوم آیهٔ شریفهٔ قرآن «مارَمَیْتَ اِذْرَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ رَمٰی»[۹۶] را در نمی یابد.[۹۷] پس از اشاره به این آیه، مولوی گمراهان را دعوت می کند که همچون بلقیس، ملک جسم را به خاطر سلیمان نبی ترک کنند:

تـشـنـه را خـود شـغـل چـه بـود در جـهـان — گـرد پـای حـوض گـشـتـن جـاودان
گـرد جـو و گـرد آب و بـانـگ آب — هـمـچـو حـاجـی طـایـف کـعـبـهٔ صـواب
هـمـچـنـان مـقـصـود مـن زیـن مـثـنـوی — ای ضـیـاء الـحـق حـسـام الـدیـن تـوی

---

۹۴) همان کتاب، ص ۳۱۶.   ۹۵) همانجا، ص ۳۱۷.   ۹۶) انفال ۸:۱۷.

۹۷) راجع به تفسیر این سوره و نزول آن، که مربوط به جنگ بدر است، و افشاندن مشتی خاک از طرف پیامبر به سوی دشمنان و شکست، آنها ــ مولوی‌نامه، بخش اول، ص ۲۶ و بعد.

قصدم از الفاظ او راز توست — قصدم از انشایش آواز توست
پیش من آوازت آواز خداست — عاشق از معشوق حاشا که جداست
اتصالی بی تکیف بی قیاس — هست رب النّاس را با جان ناس
لیک گفتم ناس من نسناس نی — ناس غیر جان جان اشناس نی ...
مارمیت اذرمیت خوانده ای — لیک جسمی در تجزّی مانده ای
ملک جسمت را چو بلقیس ای غبی — ترک کن بهر سلیمان نبی.[۹۸]

مولوی چنانکه دیده می شود، در این ابیات از یک سو حسام الدین یا پیر را با سلیمان مقایسه می کند و از سوی دیگر روح مشمول لطف حق و برانگیخته از خواب و غفلت گمراهی را در نتیجهٔ خواست خدا، به بلقیس که از ملک دنیا و جسم می گذرد تا به پیر و مرد کامل یا سلیمان که مظهر حق است، بپیوندد. مولوی خود نیز مثل بلقیس این حرکت را که خود ناشی از دستگیری سابق حق است، آغاز می کند و به شمس می پیوندد و پس از او شمس را در صلاح الدین زرکوب و حسام الدین حسن که هریک مظهر حق اند جستجو می کند.
سلیمان در پیام خود برای بلقیس می گوید که: بیا و ایمان بیاور وگرنه لشکر تو خصم تو می شوند و پرده دارت در را برمی کند و جان تو خصم تومی شود. جملهٔ ذرات زمین و آسمان، گاهِ امتحان لشکر حق اند و پیام سلیمان پیام خداست، چون سلیمان مرد کامل است.
سلیمان با اشاره به حوادث زندگی پیامبران، برای بلقیس می گوید که: چگونه حیوانات و جمادات کافران را می شکنند و پیامبران را یاری می کنند. دشمنی با سلیمان یا ولی کامل، دشمنی با حق است. بلقیس چون ملک را رها کند و بنزد سلیمان بیاید، آنگاه است که ملک حقیقی را مالک خواهد شد و خواهد دانست که بی سلیمان، او نقش گرمابه ای بیش نیست:

چونکه جان جان هر چیزی و یست — دشمنی با جان جان آسان کیست
خود رها کن لشکر دیو و پری — کز میان جان کنندم صفدری
ملک را بگذار بلقیس از نخست — چون مرا یابی همهٔ ملک آن تست
خود بدانی چون بر من آمدی — که تو بی من نقش گرما به بدی.[۹۹]

مولوی از زبان سلیمان نقل می کند که دعوت او از بلقیس ناشی از رسالتی است که خدا برعهدهٔ او گذاشته است و ناشی از شهوت نیست؛ اوامیر شهوت است و نه اسیر شهوت روی بت. اصل اصل همهٔ پیامبران چون خلیل بت شکن بوده است. جهان خاکی و شهوتی

۹۸) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۲۳.
۹۹) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۲۵.

بتخانه ای است که هم انبیا و هم کافران در آن می آیند. این جهان چون بوته ای است؛ پاکان در این بوته، چون زر، خوش و درخشان می شوند و کافران که قلب اند، سیاه و تیره می گردند. پیامبران چون دریایی در زیر کاه رو پوش تن نهانند. آن ابلیس لعین بود که به جای دیدن این دریای نهان، طین و رو پوش جسم آدم و شاه دین را دید اما:

که کهِ باشد که بپوشد روی آب طین که باشد کو بپوشد آفتاب
خیز بلقیسا چوادهم شاهوار دود ازین ملک دو سه روزه برآر[100]

واقعهٔ ترک تخت و تاج از جانب ابراهیم ادهم را مولوی در اینجا نقل می کند. شب ابراهیم از بام سرا، صدای گامهای تندی را می شنود. بانگ می زند که: بربام قصر کیست. قومی بوالعجب می گویند که: ما بهر طلب می گردیم. ابراهیم می گوید: دنبال چیستید؟ آنان جواب می دهند: دنبال اشتران می گردیم. ابراهیم می گوید اشتر چگونه ممکن است بر بام بجهد؟

پس بگفتندش که تو بر تخت جاه چون همی جویی ملاقات اله
خود همان بُد دیگر او را کس ندید چون پری از آدمی شد، ناپدید
معنی اش پنهان و او در پیش خلق خلق کی بینند غیر ریش ودلق
چون زچشم خویش وخلقان دور شد همچو عنقا در جهان مشهور شد[101]...

آن ندایی که ابراهیم ادهم از بام قصر می شنود و تاج و تخت را رها می کند، مثالی دیگر از ندای سلیمان است که هدهد به سبا در می افکند، و روحهای مردهٔ بلقیس و مردم سبا را در گور تنشان بیدار و زنده می کند، همان طور که آن ندا نیز روح ابراهیم ادهم را برمی انگیزد. بلقیس مشمول لطف حق است، مؤمن بودن او، امری بود که از سابق رفته بود. مولوی در اشاره به آدم که خداوند اسماء را به او آموخته بود، می گوید: او حقیقت همه چیز را آن چنان که هست، می دانست و هر لقبی که او به اشیا و موجودات داد، تبدیل نمی شود.او از ابتدا آن کس را که در آخر مؤمن است، دید و دانست:

بوالبشر کو علّم الاسما بگست صدهزاران علمش اندر هر رگست
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست تا بپایان جان او را داد دست
هر لقب کو داد آن مبدل نشد آنکه چستش خواند او کاهل نشد
هر که آخر مؤمنست، اول بدید هر که آخر کافر، او را شد پدید...

---

۱۰۰) همانجا، ص ۳۲۷. ۱۰۱) همانجا، ص ۳۲۸.

نـزد مـوسـی نـام چوبش بدعصا نـزد خـالـق بـود، نـامـش اژدهـا[۱۰۲]...

بلقیس نیز مانند ابراهیم ادهم و مانند مولوی از ازل در شمار مؤمنان بوده است و مشیت حقّ به هدایت او تعلق گرفته بود، به همین سبب با آنکه چندی در علایق دلبستگیهای دنیوی غوطه‌ور بود، سرانجام با ندای سلیمان از خوب غفلت بیدار شد. او در هدهد به سبب لطف حقّ، پرنده‌ای ناچیز ندید. چشم سر او هدهد دید، امّا چشم سرّ و روح و باطن او در وجود هدهد، عنقا دید:

رحمت صد تو بر آن بلقیس باد که خدایش عقل صد مرده بداد
هدهدی نامه بیاورد و نشان از سلیمان چند حرفی با بیان
خواند او آن نکته‌های باشمول با حقارت ننگرید اندر رسول
چشم هدهد دید و جان عنقاش دید حس چو کفی دید و دل دریاش دید.[۱۰۳]

و در پرتو همین بینش و بیداری روح، توانست ترک مال و منال و جاه و مقام کند و به سوی سلیمان بگراید.

ترک مال و ملک کرد او آن چنان که به‌ترک نام و ننگ آن عاشقان
آن غلامان و کنیزان بناز پیش چشمش همچو پوسیده پیاز
باغها و قصرها و آب رود پیش چشم از عشق گلخن می‌نمود[۱۰۴]...

دیو و پری: نفس امّاره، قوای بدنی، شواغل حسی،

دیو و پری در داستان سلیمان، به منزلهٔ نیرو، یا نیروهای شرّ هستند، در مقابل سلیمان که نیروی خیر است. ارتباط میان این دو از نوع، همان ارتباطی است که میان آدم و شیطان، ابراهیم و نمرود، موسی و فرعون است. در همهٔ ابیاتی که دیو و سلیمان در آن آمده است، تقابل این دو دیده می شود:

جاء أوان السرور، زال زمان الفتور لیس لدینا غرور، یا سندی لا تحید
دیو و پری داشت تخت، ظلم از آن بود سخت دیو رها کرد رخت، چتر سلیمان رسید. (۲/۲٦٦)

چنانکه دیده می شود در این دو بیت «سرور» در مقابل «فتور» است و سلیمان در مقابل دیو

---

۱۰۲) مثنوی، دفتر اول، ص ۷۷. ۱۰۳) همانجا، ص ۳۳٤.

۱۰٤) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۳۰.

و پری. آمدن یکی، رفتن دیگری است. رابطهٔ تخالف میان سلیمان و دیو، این دو را رمز و مثال سلسله‌ای از زوجهایی می کند که همین رابطهٔ تخالف، درمیان افراد هر زوج وجود دارد. بدین ترتیب سلیمان و دیو دارای معانی مجازی بسیار متعددی می گردد که انتخاب یکی از این معانی مجازی درمتن یک شعر، درصورت عدم وجود قرینهٔ لفظی صریح، باید براساس جوّ عاطفی حاکم بر شعر صورت بگیرد. در این مورد، پیش از این نیز به مناسبت سخن گفته‌ایم. در دو بیتی که در فوق مذکور است، سخن از رفتن «فتور» و آمدن «آغاز سرور» است. بیت دوّم را هم می توان تصویری برای بیان همین حالت عاطفی ناشی از رفتن سستی و اندوه و آمدن شادی و سرور دانست، هم علت این حادثهٔ عاطفی شمرد. در صورت اوّل، سلیمان رمز و مثال حالت «سرور» است و دیو و پری رمزحالت «اندوه و کسالت» از نظرگاه عرفانی می توان این ابیات را بیان حال نفسانی صوفی در تحویل «قبض» به «بسط» یا «خوف» به «رجا» دانست. در صورت دوّم، می توان مثلاً علت درآمدن شادی و رفتن اندوه و فسردگی را، آمدن الهام یا نور شهود در دل صوفی و یا آمدن معشوق، شمس، یا تجلی حقّ دریکی از جلوات خویش بر صوفی دانست که این خود، احساس آثار وصل است، که اندوه فراق و هجران را که بر تخت دل صوفی تکیه زده است، مجبور به گریز می کند:

مها توی سلیمان فراق وغم چو دیوان / چو دور شد سلیمان نه دست یافت شیطان. (۴/۱۶۰)

همان مطالبی را که در مقایسهٔ آدم و شیطان در تفسیر آدم گفتیم، در اینجا نیز معتبر است. سلیمان می تواند رمز عقل با نفس ناطقه یا جان باشد و دیو و پری در مقابل آن نفس امّاره غلبه یکی مغلوب شدن دیگری است.

چونکه سلیمان برود دیو شهنشاه شود / چون برود صبر و خرد نفس تو امّاره شود.[۱۰۵] (۲/۱۳)

در بیت فوق سخن از رفتن سلیمان و غلبهٔ نفس امّاره یا دیو است. عکس این حالت، تحقّق نفس مطمئنه در وجود صوفی است. و این تحقّق، هم از اشراق نور حق تعالی بر دل صوفی و هم از احساس قرب و نزدیکی به معشوق حاصل می شود. این معشوق چنانکه گفته ایم هم حق است و هم شمس که مرد کامل است و حق در او می زید و هم سلیمان که خود یکی از مظاهر تحقّق حق در وجود انسان کامل است. بخت و دولت از نظر صوفی تحقّق جوهر الهی

۱۰۵) این بیت، در ضمن، یاد آور قسمتی از سخن حضرت علی ــ علیه السلام ــ است: **ما أَرْضَی المؤمِن رَبَّهُ بِمِثْلِ الحِلْم.** [نگاه کنید به احادیث مثنوی، ص ۱۱۸]

و اشراق نور حق بر وجود است و بدبختی قطع انوار حق و عدم لطف و توجه وی یا پیر است.

هلا یاران که بخت آمد، گه ایثار رخت آمد / سلیمانی بتخت آمد برای عزل شیطان را. (۱/٤۳)

دل تخت سلیمان است و سلیمان معشوق، عشق، شمس وحق. تحقّق جوهر الهی درهستی زمینی و کشف بی نهایت درخویش به منزلهٔ آمدن سلیمان برتخت است. این آمدن سلیمان بر تخت یا اشراق نورحقّ تعالی برقلب، توأم بامطیع شدن دیوان و پریان و یاشهوت وغضب است و نیز سایر اخلاق ذمیمه که از آنها ناشی می شود. وقتی حق در قلب مؤمن جای می گزینند،[۱۰۶] شیطان غاصب نفس امّاره عزل می شود. ارتقاء نفس در اثر اشراق حق بر قلب به نفس مطمئنه، به معنی مسلمان شدن شیطان و یا تحقّق نفس ربانّی است. ملک پریشان دل با آمدن سلیمان و عزل شیطان سامان و قرار پیدا می کند چون دیوان و پریان از آن جایگاه خدایی رخت بر می بندند و این تغییر حال چنانکه بارها گفتیم نتیجهٔ لطف حق و ریاضت و مجاهدت انسان است.

معشوقه به سامان شد، تا باد چنین بادا　　کفرش همه ایمان شد، تا باد چنین بادا
ملکی که پریشان شدازشومی شیطان شد　　بازآن سلیمان شد، تاباد چنین بادا ...
ازاسلم شیطانی شدنفس توربّانی　　ابلیس مسلمان شد، تاباد چنین بادا. (۱/۵۵)

در اینجا زوجهای «کفر و ایمان» و «شیطان و سلیمان» و «نفس شیطانی و نفس ربانی» (یعنی ابلیس نفس امّاره و ابلیس مسلمان شده و ارتقا یافته به نفس مطمئنه) با هم رابطهٔ شباهت دارند و وجه شبه تقابل و ضدیت میان افراد هریک از زوجهاست. کفر و ایمان معشوق ــ که همان قهر و لطف او است ــ با تبدیل قهر به لطف، سایر زوجهای مشابه را نیز تبدیل می کند. یعنی شیطان به سلیمان، و نفس شیطانی به نفس ربانّی تبدیل می شود. در همین غزل زوجهای دیگری نیز چون «درویش و فریدون»، «فرعون و موسی»، «شب و صبوح»، و «غم و فتوح»، «گرگ و یوسف» آمده است، که در کنار زوجهایی که پیش از این اشاره کردیم، همگی مفهوم و عاطفه ای واحد را تصویر می کنند. بعضی ابیات دیگر را که در آنها نام سلیمان و دیو در کنار هم آمده است، می توان در همین زمینه تعبیر و تفسیر کرد. امّا همواره باید به مفاهیم عشق، عاشق، معشوق، حق و جانشینی آنها به جای یکدیگر بر حسب اعتبارهای مختلف و نیز تجسّم آنها در سلیمان و شمس تبریزی یا ولی کامل توجه داشت.

---

۱۰۶) لایَسَعُنی اَرْضی ولاسَمائی وَیَسَعُنی قَلْبُ عَبْدِیَ المؤمِن؛ ــ احادیث مثنوی، ص ۲٦.

مولوی در مثنوی، سلیمان را با دل ـــ که همان جان و نفس ناطقه است ـــ و دیوان و پریان را با قوای بدنی و به خصوص حوّاس ظاهر و باطن، مقایسه می کند. اگر این قوای بدنی تحت فرمان دل قرار بگیرند و دل آنها را به طریق صلاح و سلامت هدایت کند، دل سلیمان است و اگر قوای بدنی و شواغل حسی، نفس یا دل را به خود مشغول کنند، و شواغل حسی و مادی او را از عالم خویش باز دارد، دل از عالم خویش ـــ که عالم ملکوت است ـــ باز می ماند و در اسفل السافلین نفس اماره و حیوانی سقوط می کند و این همان حال واقع شده در داستان است که دیو به جای سلیمان فرمانروا می شود:

همچنین هر پنج حس چون نایره — بر مراد و امر دل شد جایره
هر طرف که دل اشارت کردشان — می رود هر پنج حس دامن کشان
دست و پا در امر دل اندر ملا — همچو اندر کف موسی آن عصا...
دل مگر مهر سلیمان یافتست — که مهار پنج حس برتافته است
پنج حسی از برون میسور او — پنج حسی از درون مأمور او
ده حس است و هفت اندام و دگر — آنچه اندر گفت ناید می شمر
چون سلیمانی دلا در مهتری — بر پری و دیو زن انگشتری
گر درین ملکت بری باشی زریو — خاتم از دست تو نستاند سه دیو
ور ز دستت دیو خاتم را ببرد — پادشاهی فوت شد بختت بمرد[۱۰۷]...

انسان با غلبه بر قوای نفسانی و در اختیار گرفتن آنها، سلیمانی است که دیوان را برای ساختن ایوان سعادت و منزل آخرت یا بهشت خود، از راه کسب عمل صالح و اندیشهٔ نیک و اخلاق پسندیده به وسیلهٔ آنها به کار می گیرد. قدرت سلیمانی انسان و غلبه بر دیوان، از طریق تزکیه و تصفیه دل صورت می گیرد و چون دل قوای بدنی را در اختیار و اراده خویش درآورد، حکم خاتم سلیمان را پیدا می کند که قدرت سلیمان بدان باز بسته است.

چون سلیمان شو که تا دیوان تو — سنگ بُرّند از پی ایوان تو
چون سلیمان باش بی وسواس و ریو — تا ترا فرمان برد جنی و دیو
خاتم تو این دلست و هوش دار — تا نگردد دیو را خاتم شکار.[۱۰۸]

شمس تبریزی کسی است که لشکر دیو و پری را به فرمان خود درآورده است.

لشکر دیو و پری جمله به فرمان و پند / با چنین عز و شرف ملک سلیمان رسدش. (۳/۹۹)

---

۱۰۷) مثنوی، دفتر اول، ص ۲۱۹.
۱۰۸) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۵۲.

و هر آن کس که بخواهد چنین عِزّ و شرفی پیدا کند و صاحب قدرت معنوی شود و سزاوار برخورداری از ملک سلیمان، باید ریاضت کشد و خدمت پیرو ولی کامل کند تا به دستگیری او از دیوی برهد و به فرشتگی و کمال انسانی برسد.

تا توایازی نکنی کی همه محمود شود؟! / تا توزدیوی نرهی ملک سلیمان نبری. (۵/۲۰۱)

مولوی خود از راه خدمت شمس و دستگیری وی به این مرتبه ارتقا یافته است. او دیوانهٔ عشق خدا است و قهرمان ولایت عشق است به همین سبب قادر است چون سلیمان بر دیوان حکم براند و آنها را در راه سعادت خویش به کار گیرد.

من آن دیوانهٔ بندم که دیوان را همی بندم / من دیوانه دیوان را سلیمان به جان تو. (۵/۳۲)

جان هدهدی است که خواهان بازگشت به سوی سلیمان است و این بازگشت به شرطی میسّر است که انسان بر دیو و پری غالب آید و بر آنها سروری بیابد.

دیدهٔ دیو و پری دید زما سروری / هدهد جان بازگشت سوی سلیمان خویش. (۳/۱۱۱)

دیو، سلیمان، تیغ سلیمان، جبر

مولوی در موضوع جبر، و بیان نظر خود در این باره، از داستان سلیمان و دیوان استفاده می کند. وی می گوید معنی «جف القلم» این نیست که بنده اختیاری ندارد، بلکه به این معنی است که هر عملی نتیجه ای مناسب با آن دارد. از خوبی، خوبی و از بدی، بدی حاصل می شود. این سنت خداوند است. آنچه جبر است و عوض نمی شود همین سنت است. غصه های دمبدم که بر انسان عارض می شود، ناشی از جبری نیست که از پیش تعیین شده باشد، بلکه ناشی از خوی و خصلت دیوی انسان است که موجد اعمال و افکار ناپسند می گردد و این اعمال و افکار بر مبنای جبر سنت الهی، نتایج خاص و محتوم خود را ببار می آورد. سنت حق که در هستی این دنیا حاکم است تا وقتی انسان دیو است، چون تیغی برنده از طریق عکس العمل اعمال و اخلاق، دیو را به کیفر بدکاریها و بداندیشیهایش می رساند. اما اگر انسان از طریق ریاضت و مجاهدت و با مرکب عشق خود را به مرتبهٔ فرشتگی برساند، به گونه ای که جز خیر نیاندیشد و عمل نکند، در این صورت، حکم تیغ جبرِ سنت الهی از او رفع خواهد شد. سلیمان، مظهر حقّ است. تیغ سلیمان که با آن بر دیوان حکم می راند به منزلهٔ جبر ناشی از سنت الهی است. تا انسان دیو است تیغ سلیمان برنده است و چون انسان در اثر مجاهده و نیک اندیشی و نیک ورزی فرشته شود. او را از تیغ

برندهٔ سلیمان ایمنی است، چرا که حکم سلیمان بر دیو جاری است و نه بر فرشته. و رنج و غصه در این دنیا و در ارتباط با انسان فرشته نشده و در دام علایق و امیال مانده، معنی پیدا می کند.

فعل تست این غصه‌های دم بدم — این بود معنی قد جف القلم
که نگردد سنت ما از رشد — نیک را نیکی بود، بد راست بد
کارکن هین که سلیمان زنده است — تا تو دیوی تیغ او برنده است
چون فرشته گشت از تیغ ایمنیست — از سلیمان هیچ او را خوف نیست
حکم او بر دیو باشد نه ملک — رنج در خاکست نه فوق فلک.[۱۰۹]

آنان که جبر را از این دیدگاه نمی‌نگرند، جبر را بهانهٔ سستی، تنبلی و عدم مجاهدت در راه حقّ و جهاد با نفس می کنند. آن کس که غم و شادی و سعادت و شقاوت را تنها ناشی از تقدیر از پیش رفته می داند، در واقع کاهلی خویش را در سلوک عشق بهانه می تراشد تا دلبستگی خود را به مال و جاه و قدرت دنیوی و نیز ضعف نفس خود را توجیه و تعلیل کند؛ و حجاب و موانعی را که خود در مقابل دیدگان و فرا راه خود به وجود می آورد به گردن تقدیر اندازد. این طرز تلقی از جبر، در واقع جبر کاهلان و سست عنصران است. جبر کسانی است که معشوقی را بر عاشقی ترجیح می نهند. آنان به جای آنکه عاشق حق باشند و بر مرکب عشق به سوی الله سیر کنند، با کسب هر آنچه که آنان را در دیدهٔ دیوان و خسیس طبعان می آراید، خود را معشوق عاشقان فانی و پنج روزه می کنند. این کسان حتی علم را نه به قصد نجات و رستگاری و وسیله ای برای ارتقا به کمال معنوی، بلکه برای تفاخر و تظاهر و کسب محبوبیت، طلب می کنند.

ترک کن این جبر را که بس تهیست — تا بدانی سرّ سرّ جبر چیست
ترک کن این جبر جمع منبلان — تا خبریابی از آن جبر چوجان
ترک معشوقی کن و کن عاشقی — ای گمان برده که خوب و فایقی...
عاشقانت در پس پردهٔ کرم — بهر تو نعره زنان بین دم بدم
عاشق آن عاشقان غیب باش — عاشقان پنج روزه کم تراش.[۱۱۰]

کسانی که این نوع جبر، «جبرمنبلان» رابهانهٔ کاهلی در راه عشق می کنند، و در عین حال برای کسب امتیازهای مادی و دنیوی می کوشند، در واقع بدون اعتراف صریح، وجود اختیار

۱۰۹) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۰۳.
۱۱۰) همانجا، ص ۲۰۳ و ۲۰۴.

و قبول جبر را در مفهوم سنت الهی می پذیرند. زیرا در غیر این صورت کار و حرکت آنان معنی پیدا نمی کرد.

گر دیو زند طعنه که خود نیست سلیمان / ای دیو اگر نیست تو در کار چرایی. (۶/۱۹)

ماهی: جان، روح

در داستان خضر اشاره کردیم که ماهی در غزلیات مولوی رمز جان و روح و عارف است. ماهی جان عارف در دریای عشق شناور است و نان و رزق او، آب حب الهی است.

جان من از بحر عشق، آب چو آتش بخورد / در قدح جان من، آب کند آذری.

شمس تبریزی که سلیمان وقت و «قهرمان ولایت عشق[111]» است، از یک سو ماهی دریای عشق و از سوی دیگر به سبب پیوند روح او با حق، خود دریا است. مولوی در طلب ماهی یا انسان کاملی که او را دستگیری کند، دام به دریا می افکند؛ اما از آنجا که بخت و لطف خدا با او یار است جان او صید سلیمان وقت یا شمس تبریزی می شود به همان گونه که انگشتری سلیمان را نیز ماهی دریا می بلعَد.

بر لب دریای عشق دیدم من ماهیی / کرد یکی شیوه‌ای شیوهٔ او ساحری...
گر چه که ماهی نمود، لیک خود او بحر بود / صورت گوساله‌ای، بود دو صد سامری...
بنگر در ماهیی، نان وی و رزق او / بحر بود، پس تو در عشق از او کمتری...
دام فکندم که تا صید کنم ماهیی / صیدسلیمان وقت، جان من، انگشتری. (۶/۲۴۳)

مولوی به دنبال این ابیات گو یا ابهام سخن خود را در بارهٔ شمس تبریز درمی یابد و در دو بیت بعد، او را بصراحت معرفی می کند.

این چه بهانه ست خود، زود بگو بحر کیست؟ / از حسد کس مترس در طلب مهتری
روشن و مطلق بگو تا نشود از دلت / مفخر تبریز ما، شمس حق و دین، بری. (۶/۲۴۳)

مولوی این لطف خدا دادی را که بختی نامنتظر و ناشی از موهبت حق است در غزلی با تصویرهای گوناگون بیان می کند و به سلیمان و ماهی نیز اشاره‌ای دارد.

آن بخت که را باشد کاید به لب جو یی؟ / تا آب خورد از جو، خود عکس قمر یابد

---

۱۱۱) این ترکیب را روزبهان در وصف سلیمان به کار می برد: ← **شرح شطحیات**، ص ۱۷٤.

یعقوب صفت کی بود کز پیرهن یوسف / او بوی پسر جوید، خود نور بصر یابد
یا تشنه چو اعرابی، در چه فکند دلوی / در دلو نگارینی چون تنگ شکر یابد ...
یا همچو سلیمانی بشکافد ماهی را / اندر شکم ماهی آن خاتم زر یابد ...
هر کو سوی شمس الدین از صدق نهد گامی / گر پاش فرو ماند از عشق، دو پر یابد. (۲/٤٠)

مور: رمز حقارت مرید در مقابل شیخ

مور در مقایسه با سلیمان رمز حقارت و ناچیزی است. مولوی برای تصویر فاصلهٔ عظیم میان دو کس، از تلمیح مور و سلیمان استفاده می کند. گاهی شمس را سلیمان و خود را در برابر او چون مور می بیند.

جانم به فدای آن سلیمان / کو جانب مور می خرامد...
در قالب خلق شمس تبریز / چون نفخهٔ صور می خرامد. (۲/۹۹)

مولوی خود را مرده‌ای می داند که حضور شمس چون نفخهٔ صور او را زنده می کند. به همین سبب از وی تقاضا می کند که چون سلیمان، یک دم مور را از حضور خویش محروم نکند.

از صحن سرای تو برآیم / در نقب زنی مگر که مورم
من مور توم، توی سلیمان / یکدم مگذار بی حضورم...
شمس تبریزا! دعوتم کن / چون دعوت تست نفخ صورم. (۳/۲۷۳)

در فراق شمس تبریزی، مقایسهٔ مور و سلیمان تصویری برای برانگیختن لطف و ترحم شمس می شود، سلیمان چگونه ممکن است به آزار موری راضی شود.

جهان عشق را اکنون سلیمان بن داودی / معاذالله که آزار یکی موری روا داری
تو آن شمسی که نور تو محیط نورها گشتست / سوی تبریز وا گردی و مستوری روا داری!؟ (۵/۲۵۱)

و در بیت دیگری همین مضمون تکرار می شود.

ور سلیمان بر موران آید / تا شود مور سلیمان چه شود؟(۲/۱٦۷)

ابیات متعدد دیگری نیز در همین زمینه در غزل های شمس آمده است که در بخش اوّل، می توان آنها را ملاحظه کرد. به هر حال، مرید که در مقابل مراد، خود را کاملاً تسلیم و حقیر می بیند، از فدا کردن جان دریغ ندارد و جان را چون مور که پای ملخ را به خدمت

سلیمان به هدیه می برد، در راه شیخ پیشکش می کند:

هر چت اشارت آید چون و چرا رها کن / با خوی تند آن مه زنهار سر بسر کن
پای ملخ که جانست چون مور پیش او بر / در پیش آن سلیمان بر هر رهی حشر کن ...
خواهی درخت طوبی؟ نک شمس حق تبریز / خواهی تو عیش باقی؟ در ظل آن شجر کن.(۴/۲۵۲)

مرید پس از کوشش و مجاهدت و دستگیری پیر، اگر لطف خدا شامل او گردد خود پیر، و انسان کامل می گردد و در این صورت، او موری است که سلیمان می شود.

قلندر گر چه فارغ می نماید / ولیکن نیست در اسرار فارغ
ز اول می کشد او خار بسیار / همه گل گشت و گشت از خار فارغ
چو موری دانه ها انبار می کرد / سلیمان شد، شد از انبار فارغ.(۴/۱۲۴)

تن در مقایسه با جان که اصل الهی انسان است، مانند مور است در برابر سلیمان. در مثنوی اندیشه را که زاییدهٔ جان و نفس ناطقهٔ انسانی است، مولوی، سلیمان و تن را در مقابل آن مور می داند، امّا ابلهان عکس آن را تصور می کنند.

پس چرا از ابلهی پیش توکور/ تن سلیمانست و اندیشه چو مور.[۱۱۲]

درغزلیات شمس نیز تن وجان با مور و سلیمان مقایسه شده است:

وسوسهٔ تن گذشت، غلغلهٔ جان رسید / مور فرو شد به گور چتر سلیمان رسید.(۲/۱۹۹)

دربیتی ازغزلیات شمس، سلیمان راعشق وسماع را سپاه آن می خواند که موران ازبیم او به سوراخ می روند.

عشقا تو سلیمان و سماعست سپاهت / رفتند به سوراخ خود از بیم تو موران. (۴/۱۶۳)

صوفیه در مقابل عقل و نقل علما، عشق را می گذارند. مفتاح عقل و نقل برای وصول به حقیقت قیاس و استدلال است. و مفتاح عشق برای رسیدن به حقیقت سماع است.[۱۱۳] سلیمان به وسیلهٔ سپاه خود به تسخیر ملکها و سرکوبی کافران می پردازد و عشق نیز با

---

۱۱۲) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۰۳. [درمورد اندیشه ورابطهٔ آن با اصل الهی ونفس همچنین ← فیه ما فیه، ص ۵۶ و ۵۷ و ص ۱۹۶]

۱۱۳) یادنامه مولوی، ص ۴۰، مقالهٔ «سماع مولانا» از هادی حایری.

سماع به تسخیر دلها و راندن افکار و اخلاق ناشایست از دل توفیق می یابد و یا به عبارت دیگر، سماع است که صوفی را از عالم قال به عالم جان می برد و خطهٔ دل او را برای حضور سلیمان عشق، پاک و آماده می سازد. با آمدن عشق و سپاه آن سماع، موران از بیم به سوراخ می گریزند. این موران را هم می توان به اخلاق ناپسند و اندیشه های حقیر و ناشی از دلبستگی به دنیا تعبیر کرد و هم به اشخاصی که تاب پذیرش عشق را به سبب عدم قابلیت و اهلیت ندارند. آنچه ازعلم و معارف حقیقی که درنتیجهٔ عشق حاصل می شود و قدرت و نیروی معنوی حاصل از آن، با آنچه از راه اندیشه و فکرت حاصل می آید، قابل مقایسه نیست؛ یکی دخل سلیمان است و یکی مکسب موران. بنابراین، انسان باید بکوشد که دل خود را از اندیشه های ناچیز بپردازد تا شایسته تابش آفتاب عشق شود.

بدانکه عشق خدا خاتم سلیمانیست — کجاست دخل سلیمان و مکسب موران
لباس فکرت و اندیشه ها برون انداز — که آفتاب نتابد مگر که بر عوران. (٤/۲۷۳)

این موران را می توان، چنانکه سهروردی گفته است به حواس ظاهر و باطن که نفس را به این عالم و محسوسات آن و اندیشه ها و لذتهای دنیوی مشغول می کند نیز تعبیر کرد. زیرا که فعالیت این حواس مانع عروج نفس به سوی عالم حقیقت ــ که عالم خود او است ــ می شود. سهروردی درجایی ازرسالهٔ «فی حقیقة العشق» پس ازبحثی دربارهٔ «حسن»، جمال و کمال را از نام های «حسن» می شمارد و پس از اشاره به خبر «انّ اللّه تعالی جمیل و یحب الجمال» می گوید: «همه کس طالب حسن اند» و بعد ادامه می دهد:

به حسن که مطلوب همه است، دشوار می توان رسیدن، زیرا که وصول به حسن ممکن نشود الاّ به واسطهٔ عشق. و عشق هر کسی را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوا نکنند و به هر دیده روی ننماید، و اگر وقتی نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بود، حزن را بفرستد که وکیل در است تا خانه پاک کند و کسی را در خانه نگذارد، و در آمدن سلیمان عشق خبر کند و این ندا در دهد که **یا ایها النّمل ادخلوا مساکنکم لایحطمنّکم سلیمان وجنوده**[114] تا مورچگان حواس ظاهر و باطن هر یکی به جای خود قرار گیرند و از صدمت لشکر عشق به سلامت بمانند و اختلافی به دماغ راه نیابد.[115]

---

۱۱٤) نمل ۲۷: ۱۸.

۱۱۵) مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۸۵.

انگشتری سلیمان: دل، عشق، روزه، حاجت

در قرآن کریم دربارهٔ انگشتری و اینکه قدرت و نیروی سلیمان بسته بدان انگشتری بوده، مطلبی نیامده است. اما در تفاسیر چنانکه نقل کردیم، (بخش اول: انگشتری) به این موضوع و اینکه به سبب انگشتری، سلیمان بر پریان و دیوان حکمفرمایی می کرد، اشاره رفته است. و حتی گاهی شکل و ترکیب این انگشتری را توضیح داده اند.[116] در غزلیات شمس، انگشتری به همین سبب مظهر قدرت و نیروی سلیمان است که وی به وسیلهٔ آن، دیو و پری را مطیع و فرمانبر خویش می کند. نیروی معنوی پیر یا انسان کامل که با تحقق جوهر الهی وی متحقّق می شود، خود به منزلهٔ نگین سلیمان است که دیو و پری را مطیع امر و فرمان او می کند. جانی که به حقّ پیوسته است چون نگین سلیمان دارای قدرت های بی پایان است.

تو جان سلیمانی آرامگه جانی — ای دیو و پری شیدا از خاتم تو جانا...
تو کعبهٔ عشاقی شمس الحق تبریزی! — زمزم شکرآمیز از زمزم تو جانا. (۱/۵۹)

هر نفس ناطقهٔ انسانی به علت آنکه از اصل الهی است، بالقوه سلیمان است و قابلیت و استعداد فرمانروایی بر دیو و پری ــ که او را بدین جهان مشغول می کند ــ در او وجود دارد. آنچه دل یا نفس ناطقه را از فعلیت یافتن نیروی خدا دادی، و از تحقّق قابلیت و استعداد او مانع می شود، دیو نفس امّاره و شهوات اینجهانی است که خود موجد افکار و اخلاق ناشایست می گردد. دل بنابر این خاتم شاهی انسان است که خداوند در وجود انسان قرار داده و به او عطا کرده است و به وسیلهٔ آن است که انسان می تواند حاکم و فرمانروا شود و دیگر قوای جسمانی و مادی را تحت اختیار و ارادهٔ خویش درآورد و معشوق جهانیان گردد، و این به شرط توجه به دل و اصل الهی و تحقّق بخشیدن نیروی بالقوهٔ آن است:

خاتم شاهیت در انگشت کرد — تا که شوی حاکم و فرمانروا
هر که بگرد دل آرد طواف — جان جهانی شود و دلربا. (۱/۱۶۳)

خاتم گرانبهای جان که در وجود انسان نهفته است، در هستی اینجهانی به دست دیو و شیطان نفس امّاره است. او چون بازی است که از عالم ملکوت آمده است و در این جهان اسیر کندهٔ تن و مقتضیات تن و زندگی مادی شده است. این وظیفهٔ انسان است که با

۱۱۶) ــــه اعلام قرآن، ص ۳۹۱.

کوشش و مجاهدهٔ خود باید کُنده و گرهٔ بند ازپای باز نفس ناطقه بگشاید. و نیز این گوهر گرانبها را که خاص خداوند است، با توجه به علایق پست و حقیر دنیوی به بهای ارزان نفروشد. سلیمان جان با تحقق نیروی الهی است که صاحب خاتم می شود.

منگر بهر گدایی که تو خاص از آن مایی — مفروش خویش ارزان، که تو بس گرانبهایی...
بستان ز دیو خاتم، که توی به جان سلیمان — بشکن سپاه اختر، که تو آفتاب رایی...
تو چو باز پای بسته، تن تو چو کنده بر پا — تو به چنگ خویش باید که گره ز پا گشایی.(۱۳۵،۱۳۶/۶)

مولوی در مثنوی نیز خاتم سلیمان را به دل تعبیر می کند. دل خاتم سلیمان انسان است. اگر انسان وسواس و ریو را که زایيدهٔ دلبستگی به امور حقیر و دنیوی است، از دل براند و مانع از آن شود که نفس امّاره این خاتم را بر باید و مالک آن شود، به نیروی آن می تواند قوای نفسانی از جمله قوّت خشم و شهوت و دیگر قوای جسمانی را که امیال و اخلاق حقیر و پست از آن می زاید، اسیر و مطیع خویش سازد و آنها را در راه سعادت و رستگاری خویش به کار گیرد.

چون سلیمان شو که تا دیوان تو — سنگ برند از پی ایوان تو
چون سلیمان باش بی وسواس و ریو — تا ترا فرمان برد جنّی و دیو
خاتم تو این دل است و هوش دار — تا نگردد دیو را خاتم شکار.[۱۱۷]

مولوی همچنین از نیروی عشق و عشق الهی به نگین سلیمان تعبیر می کند. نیروی عشق اگر در خدمت دیو قرار گیرد، متعلق آن علایق دنیوی و جسمانی است و آنچه تن را خوش می آید و لذت می بخشد، و اگر در خدمت دل و سلیمان جان قرار گیرد، متعلق آن لذتهای معنوی و امور اخروی و معارف الهی است. در صورت اول عشق خاتمی است که به دست دیو افتاده است و عشق، عشق مجازی و جویای لذتهای حسی و بدنی است. اما در صورت دوّم، عشق خاتمی است به دست سلیمان و عشق، عشق حقیقی و الهی است و جویای حقایق و لذتهای روحانی: «بدانکه عشق خدا، خاتم سلیمانست» (۲۷۲/٤ ←

---

۱۱۷) مثنوی: ج ٤، ص ۳٤٦ و نیز مقایسه کنید با عطار:

به مصر اندر برای تست شاهی — تو چو یوسف چرا در قعر چاهی
ازآن بر ملک خویشت نیست فرمان — که دیوی هست برجای سلیمان
اگر حاصل کنی انگشتری باز — بفرمان آیدت دیو و پری باز
(اسرارنامه، ص ۹۹)

موران). بنابر این عشق، بالقوه همان نگین سلیمان است که در صورت تحقّق آن، دیو و پری یا آنچه قوای جسمانی و بدنی و ناشی از خواستهای آنهاست، اسیر و مطیع وی می شوند. وقتی دیو تن، مالک این نگین شود آن را در جهت برخورداری از خواستها و علایق تن و نفس امّاره مورد استفاده قرار می دهد. تنها کسی که می تواند این نگین را از دیو تن بستاند، سلیمان یا ولی کامل است که راهنمایی و هدایت او، سبب تحقّق جوهر الهی روح و تهذیب و تزکیهٔ جان یا دل می شود و از این طریق قدرت و تسلط بر قوای ذمیمهٔ نفسانی، مرید و سالک را حاصل می آید و عشق مجازی.تبدیل به عشق الهی شده و نیروی بالقوهٔ عشق تحقّق می یابد.

نگین عشق کاسیر و یند دیو و پری زدیو تن که ستاند؟ مگر سلیمانی
که بر شکافت زره بر تن چنین کافر به غیر شیر حق و ذوالفقار برانی؟!(۶/۲۹۱)

سلیمانی که قادر است نگین عشق را از دیو تن بستاند و ارواح اسیر را آزاد کند و عشق الهی را در آنها تحقّق بخشد، خود دارای مهر عشق است. مولوی این سلیمان را در وجود شمس می بیند. دوبیت زیر مطلع و مقطع یک غزل است:

چو مهر عشق سلیمان به هر دو کون تو داری مکش تو دامن خود را که شرط نیست به یاری ....
تو شمس خسرو تبریزا! شراب باقی بر ریز براق عشق بکن تیز که بس لطیف سواری.(۶/۲۵۷)

و این سلیمان یا شمس به سبب داشتن همین مهر و نگین عشق الهی، معشوق سالکان عاشق و طبیب بیماران عشق است. با آمدن او عاشقان از رنجوری شفا می یابند جگر تشنهٔ آنان از شربت وصل و حضورش سیراب می گردد و آنان از خویش فانی می گردند. با آمدن خورشید به برج حمل، بهار آغاز می شود و زمین زنده می شود و گلها و درختان سبز و خرم می شوند، و با آمدن معشوق نیز خورشید عشق به برج حمل می رود و از نور آن زمین دلها و جانها پرورش یافته و سبز و خرم می شود. بنابر این، معشوق چون موسی است که با آمدنش دل از دست فرعونیان افکار و اخلاق و اندیشه های ناشایست رها می شود، و عیسی است که عازر مردهٔ دل با آمدنش زنده می شود و سلیمان است که با عرضه کردن خاتم و منشور خویش دیوان و پریان قوای بدنی را رام و مطیع می سازد.

باز درآمد طبیب از در رنجور خویش دست عنایت نهاد بر سر مهجور خویش
بار دگر آن حبیب رفت بر آن غریب تا جگر او کشید شربت موفور خویش...
شکر که خورشید عشق رفت ببرج حمل در دل و جانها فکند پرورش نور خویش...

باز سلیمان رسید دیو و پری جمع شد / برهمه شان عرضه کرد خاتم و منشور خویش. (۳/۱۱۱)

مولوی زمانی که خود چون شمس به تحقق جوهر الهی در وجود خویش موفق می گردد، و شمس را در وجود خویش کشف می کند، و از زبان او ــ که «من» متعالی خود او است ــ سخن می گوید، سلیمانی است که صاحب نگین است. و از نیروی آن دیو و آدمی و جن به فرمان او یند.

چه دانی تو؟! که در باطن چه شاهی همنشین دارم / رخ زرین من منگر که پای آهنین دارم
بدان شه که مرا آورد کلّی روی آوردم / وزان کو آفریدستم هزاران آفرین دارم
گهی خورشید را مانم، گهی دریای گوهر را / درون عزّ ملک دارم، برون ذلّ زمین دارم. ...
چو دیو و آدمی و جن همی بینی بفرمانم / نمی دانی سلیمانم که در خاتم نگین دارم. (۳/۱۹۹)

افلاکی در سبب انشاء این غزل، قصهٔ ذیل را آورده است:

همچنان از حضرت چلپی حسام الدین منقول است که روزی خدمت شیخ صدرالدین با اکابر درویشان به عیادت مولانا آمده بودند، تعلّق عظیم نموده از آن حالت متألم می شد، گفت: **شَفَاکَ اللّهُ شفاءَ عاجلاً** رفع درجات باشد، امید است که صحت کلی روی نماید... فرمود: بعد از این شفاک الله شما را باد همانا که در میان عاشق و معشوق پیراهنی از شعر بیش نمانده است، نمی خواهید که بیرون کشند و نور به نور پیوندد... و حضرت مولانا این غزل را سرآغاز کرد.[۱۱۸]

پیش از این اشاره کردیم که در عرفان رستگاری نفس و تحقّق جوهر الهی انسان از راه مجاهدت و ریاضت ممکن است. و روزه یکی از طرق ریاضت و تزکیهٔ نفس است که به وسیلهٔ آن نفس از دلبستگی به دنیا و عوارضی چون حرص و حسد و جز آن رهایی می یابد. در عرفان روزه هم به معنی ظاهر است و هم به معنی باطن. در خلاصهٔ شرح تعرف از قول فارس نقل شده است که: «معنی روزه غایب گشتن است از دیدار خلق به دیدار حقّ تعالی یعنی از این روزه، روزهٔ سرّ همی خواهد نه روزهٔ ظاهر، پس چون ظاهر را از شهوت و مراد بازداری، به حکم ظاهر شریعت روزه دار باشی و چون باطن را از هوای نفس و خلق بازداری، به حکم حقیقت روزه دار باشی[۱۱۹]» بدین ترتیب چون روزه سبب می شود که شهوت و امیال مادی و نیز هواهای نفسانی که همان دیوان و پریان هستند، تحت ارادهٔ

۱۱۸) نقل از کلیات شمس، ج سوم، پانوشت، ص ۱۹۸.
۱۱۹) خلاصه شرح تعرف، صص ۴۸۷، ۴۸۸.

انسان درآیند ورام و مطیع شوند، و نفس از خلق به حقّ متوجه گردد، روزه به نوبهٔ خود به منزلهٔ خاتم سلیمان است.

به روزه باش که آن خاتم سلیمانیست / مده به دیو تو خاتم، مزن تو ملک بهم.(٤/٦٨)

قول پیامبر(ص) که فرموده است: اَلصَّومُ جُنَّةٌ نیز با تعابیر مختلفی که در بارهٔ کلمهٔ «جنة» آمده است، به نیروی روزه در رستگاری نفس اشاره دارد. «جنة» به معنی سپر است. در خلاصه شرح تعرف به دنبال مطالب «فارس» وضمن توضیح این کلمه در قول پیامبر(ص) آمده است:

پس روزه را جنة خواندند بدان معنی که وی پوشش گردد مر بنده را و اندر پوشش اختلاف کرده اند. گروهی گفتند سپر گردد از غیبت و دروغ و محال و مانع شود، و بعضی گفتند سپر گردد از آتش دوزخ، و بعضی گفتند سپر گردد مر دل بنده را از هر چه غیر حقّ تعالی است، تا آن را نبیند و از ایشان غایب گردد.[۱۲۰]

به دنبال این توضیحات باز به حدیث قدسی دیگری اشاره شده است که پیامبر(ص) فرمود که خدای تعالی می فرماید: الصَّومُ لی وَاَنَا اَجْزِیٰ بِه و درمعنی وتفسیر این حدیث می نویسد:

گفت روزه مراست و جزای روزه من دهم. و بعضی بزرگان گفتند که: معنی آن است که جزای روزه منم. یعنی به هر طاعتی بنده ثواب و درجات یابد، باز روزه دار چون شرط روزه به جای آورد و چنان دارد روزه که باید داشتن مرا یابد. باز ابوالحسن بن ابی ذر گفت: معنی آن است که معرفت من جزای روزه داران است و بسنده باشد جزا مر روزه دار را که هیچ چیز به معرفت نرسد و برابر معرفت نباشد.[۱۲۱]

مولوی در غزلی که به آمدن ماه صیام بشارت می دهد، به تمام مضامینی که در بارهٔ روزه نقل کردیم اشاره می کند. دست داشتن از طعام ــ که غذای جسم است ــ دل را مستعد پذیرش نورحق ومعرفت حق ـ که مائدهٔ جان است ـ می کند. دراین حال، جان ازدوری وجدایی از حق می رهد ودست طبیعت حیوانی، انسان را که تقاضاها وخواهشهای آن نفس را مشغول زندگی حیوانی و پای بند خوردن و آشامیدن می کند، می بندد. با روزه داری و جوع

۱۲۰) همان کتاب، ص ٤٨٨.	۱۲۱) همان کتاب، ص ٤٨٩.

لشکر ضلالت شکست می خورد و لشکر ایمان فرامی رسد. لشکر ایمان با اسبهای جنگی و تازان دست به غارت اخلاق ذمیمه وعادات پست مادی که اسباب وعدّت لشکر کفر و ضلالت اند، می زند و از آتش فروزنده از برخورد سُمضربه های آنان بر سنگ، نفس امّاره که سالار لشکر ضلالت است به افغان و ناله در می آید و با قربان شدن آن، جان مرده، زنده می شود. چنانکه موسی، با کشتن گاو و قربان کردن آن مرده را زنده می کند (← داستان موسی، گاو) روزه نیز تن را قربان می کند و روح در نتیجهٔ قربان آن، زنده می شود، و زندگی روحانی از سر می گیرد. آنگاه او مهمان خداست و از مائدهٔ نور و معرفت خدا اطعام می شود:

آمد شهر صیام، سنجق سلطان رسید — دست بدار از طعام مائدهٔ جان رسید
جان ز قطعیت برست دست طبیعت ببست — قلب ضلالت شکست، لشکر ایمان رسید
لشکر «والعادیات[۱۲۲]» دست به یغما نهاد — زآتش «والموریات[۱۲۳]» نفس به افغان رسید
البقره راست بود موسی عمران نمود — مرده از و زنده شد چونک به قربان رسید
روزه چو قربان ماست زندگی جان ماست — تن همه قربان کنیم جان چو به مهمان رسید.. (۴/۱۹۸)

بیت آخر در ضمن اشاره به حدیث معروفی است که مولوی ضمن مطالبی که همساز و هماهنگ با مفهوم ابیات فوق است، آن را در فیه‌مافیه نقل کرده است:

> ترا غیر این غذای خواب و خور غذای دیگر است که أبیتُ عِنْدَ رَبّی یُطْعِمُنی و یَسْقِینی.[۱۲۴] در این عالم، این غذا را فراموش کرده‌ای و به این مشغول شده‌ای و شب و روز تن را می پروری، آخر این تن اسب تست و این عالم آخراو است و غذای اسب غذای سوار نباشد، او را به سر خود خواب و خوری است و تنعّمی است، اما سبب آنک حیوانی و بهیمی بر تو غالب شده است تو بر سر اسب در آخُر اسبان مانده‌ای و در صف شاهان و امیران عالم بقا، مقام نداری دلت آنجا است، امّا چون تن غالبست حکم تن گرفته ای و اسیر او مانده ای.[۱۲۵]

۱۲۲) اشاره به وَالعادیاتِ ضَبْحاً (عادیات ۱۰۰: ۱)، به اسبان تازی که همی تازند و نفس همی زنند به آواز در تاختن.

۱۲۳) فالموریات قدحاً (عادیات ۱۰۰: ۲)، آن آتش افروزان از سنگ به سنبه های خویش [برای ترجمهٔ و تفسیر ← کشف‌الاسرار میبدی، ج ۱۰، ص ۵۸۳، و بعد]

۱۲۴) حدیث نبوی است که به صورتهای مختلف در صحیح مسلم و بخاری نقل شده. از جمله در صحیح مسلم، چاپ مصر [مطبعهٔ محمدعلی صبیح و اولاده)، ج ۳، ص ۱۳۳، ۱۳۴، [← به فیه‌مافیه، ص ۲۵۰، پانوشت]

۱۲۵) فیه‌مافیه، ص ۱۶.

مولوی پس از ابیات فوق سخن از صبر می گوید که با ماه صیام یا ماه صبر که قرآن در آن نازل می شود، ارتباط دارد و نیز ارتباط صبر با مفهوم روزه را در نظر می آورد. صاحب **التصفیه** می نویسد:

> یک گونه از صبر دور بودن است از معصیت و متابعت شهوت و ترک لذّت و توقّف بر آن، و این صبر، دشخوارترین نوعی است که از ملایم طبع دور باشد و برین صبر کنند. و این صبر مهم مریدان و مبتدیان است که درهای راحت و شهوات و لذات بر خود بندند و هرچه نفس امّاره از ایشان طلب کند، ندهند و بران صبر کنند و مخالفت هوا نمایند تا به نور دل برسند.[۱۲۶]

و خداوند از جمله بندگان خود را با جوع می آزماید: **وَلَنبلوَنکم بِشَیءٍ من الخوفِ والجوعِ و نَقْصٍ مِنَ الاموالِ وَالاَنفُسِ وَالثَّمَراتِ وَبَشرِ الصّابِرینَ**[۱۲۷] آنچه صاحب التصفیه راجع به صبر می گوید، از دور بودن از معصیت و متابعت شهوت و ترک لذّت، از شرایط روزهٔ به شرط است و به همین سبب با روزه صبر همراه است و با صبر ایمان چنانکه از حضرت علی علیه السلام نقل شده است: **وعلیکُمْ بِالصّبرِ فانّ الصّبرَ مِنَ الایمانِ کَالرّأسِ مِنَ الجَسَد**[۱۲۸] و این خود یادآور حدیث **مَنْ لاصبرَ له لاایمانَ له**[۱۲۹] است که مولوی نیز در **مثنوی** بدان اشاره دارد.[۱۳۰] به هر حال صبر و روزه سبب محتاج داشتن نفس و استغنای جان از ماسوی اللّه می شود که این انگیزهٔ معراج او، به سوی حق می گردد، تن که زندان جسم است در اثر روزه ضعیف می شود و می شکند و جان آزاد شده به جانان می رسد. در دنبالهٔ ابیاتی که نقل کردیم ابیات زیر آمده است:

صبر چو ابریست خوش حکمت باران ازو	زانک چنین ماه صبر بود که قرآن رسید ...
نفس چو محتاج شد روح به معراج شد	چون در زندان شکست جان بر جانان رسید ...
عیسی جو ازخر برست گشت دعایش قبول	دست بشو کز فلک مایده وخوان رسید
دست ودهان رابشو، نه بخورونی بگو	آن سخن ولقمه جو، کان بخموشان رسید. (۲/۱۹۸)

در داستان خضر گفتیم که از نظر مولوی حاجت و نیاز انگیزهٔ حرکت و سبب تکامل است. و خداوند تا این حاجت در کسی به وجود نیاید، چیزی به کسی نمی بخشد[۱۳۱]. وجود نیاز ناشی

---

۱۲۶) التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۷۳. ۱۲۷) بقره ۲: ۱۵۵.

۱۲۸ و ۱۲۹) برای مآخذ این دو ← احادیث مثنوی، ص ٤٦. ۱۳۰) ← همانجا.

۱۳۱) این نکته را مولوی، در مثنوی، در موارد متعدد، نقل کرده است. به شواهدی از آن در داستان خضر

ازدوقطبی بودن اموراست که می توان آن رانتیجهٔ وجود نسبت عشق یا تضاد درمیان امورد انست. پیدایی احساس نیازدرانسان مستلزم وجوددوامریا دوحالت است که یکی منظور و مطلوب است ودیگری نامطلوب. نیازناشی ازمیل به مطلوب و گریزازنامطلوب است. بدون این نیاز کوشش و مجاهده انجام نمی گیرد و بدون این کوشش و مجاهده، فعلیت یافتن قوتها تحقّق نمی یابد. در نفس ناطقهٔ انسانی، از روی فطرت میل و عشق پیوستن به حق نهفته شده است. به همین سبب نفسی که بیدار و آگاه شده است، از غربت و فرقت از یار و دیار گریزان است و به سبب احساس این حال نیازمند پیوستن به یار و دیار است. وجود این نیاز انگیزهٔ کوشش او و برداشتن موانع و غلبه بر امیال و هواهای پست نفسانی می گردد. در این چشم انداز، حاجت، چون انگشتری سلیمان است که دیوان و پریان را رام و مطیع، و راه وصول جان به جانان را هموار و ممکن می سازد. همان طور که بانگ کف زدن در نتیجهٔ جدایی و پیوند دو دست حاصل می شود، تحقّق نیروهای بالقوهٔ نفس نیز،به احساس فراق از معبود و امکان وصل و پیوستن بستگی دارد.

حالت ده و حیرت ده ای مبدع بی حالت — لیلی کن ومجنون کش، ای صانع بی آلت
صدحاجت گوناگون درلیلی ودرمجنون — فریاد کنان پیشت کای معطی بی حاجت
انگشتری حاجت مهریست سلیمانی — ره هست به پیش تو، ازدست مده صحبت..
خاری که ندارد گل درصدرچمن ناید — خاکی زکجا یابد بی روح سرو سبلت
کف می زن وزین می دان تومنشأ هر بانگی — کین بانگ دوکف نبودبی فرقت و بی وصلت. (۱/۱۹۷,۱۹۶)

مولوی در مثنوی نیز این تمثیل کف زدن را برای بیان رابطهٔ عشق دو طرفه ای که در میان همهٔ اجزای جهان وجود دارد، آورده است.

چون دراین دل برق مهر دوست جست — اندرآن دل دوستی می دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد دو تو — هست حق را بی گمانی مهر تو
هیچ بانگ کف زدن ناید به در — از یکی دست تو بی دستی دگر..
حکمت حق در قضا و در قدر — کرد ما را عاشقان همدگر
جمله اجزای جهان زان حکم پیش — جفت جفت و عاشقان جفت خویش

←

اشاره کردیم؛ و نیز ← دفتر سوم، ص ۱۸۳.

[هرج رو پیداز پی محتاج رست — تا بیابد طالبی چیزی که جست...
آب کم جو تشنگی آوربه دست — تا بجوشد آب از بالاو پست]

هست هر جزوی ز عالم جفت خواه / راست همچون کهرباو برگ کاه.[۱۳۲]

مسجد اقصی: دل

هم در مثنوی و هم در کلیات شمس از مسجد اقصی تعبیر به دل شده است. در مثنوی کیفیت ساختن مسجد اقصی که سلیمان آن را شروع می کند به تفصیل آمده است. مولوی در ادامهٔ این داستان به آنجا می رسد که سلیمان هر روز صبح که وارد مسجد می شد، گیاهی نورسته می دید که نام و نفع و ضرر خویش را با او می گفت و از همین جا بود که طبیبان خواص گیاهان را از سلیمان آموختند و به تدوین کتب طبی پرداختند. مولوی در اینجا به مناسبت نتیجه می گیرد که:

جمله حرفتها یقین از وحی بود / اول او لیک عقل آن را فزود.[۱۳۳]

دنبالهٔ این مطلب به آنجا می رسد که روزی گیاهی بسیار سبز و تر در مسجد می روید که چون سلیمان نامش را می پرسد، جواب می دهد نامش «خرّوب» است و خاصیتش این است که در هر جا بروید آنجا و یران می شود. سلیمان می فهمد که زمان اجل نزدیک شده است، زیرا می دانست که تا او زنده است مسجد خَلل نمی یابد.

گفت تا من هستم این مسجد یقین / در خلل ناید زآفات زمین
تا که من باشم وجود من بود / مسجد اقصی مخلخل کی شود
پس که هدم مسجد ما بی گمان / نبود اِلا بعد مرگ ما بدان.[۱۳۴]

مولوی در اینجا، مقایسه ای میان مسجد و خروّب از یک سو و دل و یار بد و کژی از سوی دیگر به عمل می آورد. دلی که بر تن وخواهشهای مادی تن غلبه کرده است و تن خاضع و ساجد آن دل است، به منزلهٔ مسجد و خانهٔ خدا است. این مسجد را یار بد و کژی و ناراستی مانند همان خروّب است که و یران می کند و جایگاه ایمان و خدا را، به جایگاه کفر و شرّ و شیطان مبدل می سازد. و این تبدیل را نباید چون طفلان، ناشی از جبر دانست و جرم را به گردن قضا انداخت بلکه باید قبول کرد که نتیجهٔ اختیار خود بشر است چنانکه آدم فریب خود را از ابلیس نتیجهٔ جبر ندانست و توبه کرد، امّا ابلیس جرم خود را در سر پیچی از فرمان خداوند و سجده بر آدم ناشی از جبر و مشیت الهی دانست:

---

۱۳۲) مثنوی، دفتر سوم، ص ۲۵۱.
۱۳۳) همانجا، دفترچهارم، ص ۳۵۵.
۱۳۴) همانجا، ص ۳۵۹و۳۶۰.

مسجدست آن دل که جسمش ساجد است / یار بد خرّوب هر جا مسجدست
یار بد چون رست در تو مهر او / هین ازو بگریز و کم کن گفت و گو
بر کن از بیخش که گر سر برزند / مر ترا و مسجدت را بر کند
عاشقا خرّوب تو آمد کژی / همچو طفلان سوی کژ چون می غژی.[۱۳۵]

مولوی پیش از این نیز ضمن تمثیلی، در ادامهٔ همان مطلب اصلی بنای مسجد اقصی، دل را با مسجد اقصی و سوداهایی را که در دل پیدا می شود، با گیاهان رو ینده در مسجد اقصی مقایسه می کند. فکرها و خیالهایی که در دل پیدا می شود اسرار زمین دل را فاش می کنند.

هین مدو اندر پی نفس چو زاغ / کو به گورستان برو نه سوی باغ
گر روی رَو در پی عنقای دل / سوی قاف و مسجد اقصای دل
نو گیاهی هر دم از سودای تو / می دمد در مسجد اقصای تو
تو سلیمان وار داد او بده / پی بر از وی پای رد بروی منه
زانکه حال این زمین با ثبات / باز گوید با تو انواع نبات[۱۳۶]...

در کلیات شمس، مولوی ورود خیال شمس را در دل خود به منزلهٔ ورود سلیمان در مسجد اقصی تلقی می کند. دل از آمدن این خیال چون مسجدی از هزاران شعله منور می شود؛ بهشتی پر از حور و رضوان و آسمانی با چندین ماه می شود.

خیالت همچو سلطانی شد اندر دل خرامانی / چنانک آید سلیمانی درون مسجد اقصی
هزاران مشعله برشد، همه مسجد منور شد / بهشت و حوض کوثر شد پراز رضوان پر از حورا
تعالی الله تعالی الله درون چرخ چندین مه / پر از حورست این خرگه نهان از دیدهٔ اعمی. (۱/۴۶)

---

۱۳۵) همانجا، ص ۳۶۰.

۱۳۶) همانجا، دفتر چهارم، ص ۳۵۶.

۹. صالح(ع)

الف) داستان صالح

نام صالح در عهد عتیق نیست، اما درقرآن کریم هشت بار ذکر شده است (اعراف ۷: ۷۳ و ۷۵؛ هود ۱۱: ۶۱ و ۶۲ و ۶۶ و ۸۹؛ شعرا ۲۶: ۱۴۲؛ نمل ۲۷: ۴۵.

بنابر آنچه از اشاره های قرآن کریم برمی آید، خداوند صالح را برای راهنمایی قوم ثمود برمی گزیند؛ اما قوم ثمود وی را انکار می کنند و از او می خواهند که اگر راست می گوید از خدای بخواهد تا عذابی را که وعده داده است فروفرستد. صالح نعمتهای خداوند را به آنان تذکر می دهد و از آنان می خواهد که به شتر ماده ای که نشانهٔ خداوند است آسیب نرسانند و اجازه دهند که آن شتر آزادانه در زمین بچرد. اما قوم ثمود شتر را می کشند و صالح آنان را به عذاب خداوند آگاه می سازد؛ و به آنان می گوید:.

> عذاب را گوش دارید که تا سه روز عذاب آید شما را. اول روز رویهای شما زرد گردد، و دوم روز سرخ گردد، و سه ام روز سیاه گردد؛ پس روز چهارم شما را عذاب آید. چنانکه خدای ــ عزّوجلّ ــ گفت: **تَمَتَّعوا فی دارِکُمْ ثَلٰثَةَ اَیّامٍ ذٰلِکَ وَعْدٌ غَیْرُ مَکْذوبٍ.**[1] پس آن علامتها که صالح ــ علیه السلام ــ وعده کرده بود پیدا آمد... پس، روز چهارم، بانگی و آوازی از آسمان بیامد چنان که از سهم و هول آن همه را جانها از تن برآمد. چنانکه خدای ــ عزّوجلّ ــ گفت: **فَاَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَاَصْبَحوا فی دارِهِمْ جاثِمینَ،**[2] بگرفت ایشان را آوازی، بگردیدند اندر سر ایهایشان خاکستر... و خدای ــ عزّوجلّ ــ صالح را و قوم او را که بدو بگرو یده بودند از آن عذاب برهانید...[3].

مهمترین حادثهٔ داستان صالح که در دیوان شمس به آن اشاره شده است موضوع شتر صالح و

---

۱) هود ۱۱: ۶۵. ۲) اعراف ۷: ۷۸. ۳) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵ ص ۲۷.

چگونگی زادن و مرگ اوست، که پس از نقل بیتها به آن اشاره می کنیم.

ناقه (اشتر).

ناقهٔ صالح چوز کُه زاد یقین گشت مرا / کوه پیِ مژدهٔ تو اشتر جمّازه شود. (۲/۱۴)

ناقة اللّه بزاده به دعای صالح / جهت معجزهٔ دین ز کمرگاه جبل

هان و هان ناقهٔ حقیم تعرض مکنید / تا نبرد سرتان را سر شمشیر اجل. (۳/۱۵۲)

از کوه شنو نعرهٔ صد ناقهٔ صالح / وز چرخ شنو بانگ سرافیل صلایی. (۶/۱۴)

ای که صالح تو و این هر دو جهان یک اشتر/ **ما همه نعره زنان زنگله همچون جرسی.** (۶/۱۴۹)

صالح او آمد و این هر دو جهان یک اشتر/ **ما همه نعره زنان زنگله همچون جرسی.** (۶/۱۶۳)

صالح چندانکه قوم خویش را به خدای ــ عزّوجلّ ــ می خواند، هیچ کس به وی نمی گرود. سرانجام، از او می خواهند که راستی گفتارش را بُرهانی بنماید تا پیامبریش معلوم گردد. صالح می پرسد چه معجزه ای می خواهید؟

گفتند که ما چنان خواهیم که از میان این سنگ و کوه، اشتری ماده سرخ موی بیرون آوری با یکی بچه سرخ موی، تا ما را شیر دهد و ما از آن شیر وی می خوریم؛ آنگاه ما به تو بگرویم و بدانیم که تو راست همی گویی. صالح گفت که این بر خدای ــ عزّوجلّ ــ آسان است. پس دعا کرد. و این حاجت از خدای ــ عزّوجلّ ــ اندرخواست. و حق ــ جلّ و علا ــ آن دعای صالح ــ علیه السلام ــ اجابت کرد؛ و او را اندر میان آن قوم نا امید نگردانید؛ و هم در حال، آن کوه در نالش آمد، و به قدرت حق تعالی بشکافت، و اشتری ماده سرخ موی با بچه ای سرخ موی از آن شکاف کوه بیرون آمدند. و چون بیرون آمدند، حالی سر در زمین کردند و علف همی خوردند. و ایشان، چون آن چنان دیدند، گفتند که این صالح جادوی سخت او ستاد است... پس، آن اشتر بدان چشمهٔ آب ایشان آمد و آن آب چشمه جمله باز خورد؛ و ایشان آن روز آب نیافتند. پس، ایشان پیش صالح ــ علیه السلام ــ آمدند و گفتند که آن اشتر آب ما جمله باز خورد، و ما را آب نیست، اکنون ما را نیز آب باید. پس صالح ــ علیه السلام ــ گفت اکنون این آب چشمه یک روز شما را و یک روز اشتر را... پس آن اشتر سی سال اندر میان ایشان می گردید و از آن صحرا چرا می کرد و از آن چشمه آب همی خورد. و خدای ــ عزّوجلّ ــ صالح ــ علیه السلام ــ را آگاه کرده بود که

ایشان این اشتر را بکشند، پس من ایشان را عذاب بفرستم.[۴]

صالح قوم را از این موضوع آگاه می کند. لیکن، سرانجام این اشتر به دست یکی از افراد قوم کشته می شود؛ امّا بچهٔ شتر می گریزد و به کوه پناه می برد؛ و صالح قوم را به نازل شدن عذاب خبر می دهد. قوم پشیمان از کار خویش از صالح چاره‌جویی می کنند. صالح می گوید: اگر آن بچه شتر در میان شما باشد، عذاب نیاید. پس آنان به اتفاق صالح، در طلب بچه شتر به کوه می روند.

> چون بر کوه شدند، او را بر سر کوه دیدند و او نیز ایشان را بدید و نیستاد. و روی سوی ایشان کرد و سه بانگ بکرد؛ و از پیش ایشان برفت و ناپدید شد. و از دنبالهٔ او برفتندی و هیچ جا او را اندر نیافتند.[۵]

پس از آن، علامتهای **عذاب پیدا می آید؛** و خداوند صالح و قومی را که به او گرویده بودند از عذاب می رهاند، و بقیهٔ قوم هلاک می شوند.

ب) تفسیر داستان صالح

در مثنوی، داستان صالح پیامبر وزاده شدن ناقهٔ صالح و کرّه او از کوه و سپس نازل شدن بلا بر قوم ثمود آمده است. قوم صالح آب را از ناقه دریغ می دارند و، در نتیجه، گرفتار عذاب الهی می شوند. مولوی می گوید: روح پیامبران از نور خداست؛ اما خداوند این نور را به جسم پیامبران بسته است تا جسم آنان وسیلهٔ امتحان کافران شود. این معنی در مورد اولیا و صالحان نیز صادق است. نورِ روحْ قابل آزار و آفت طالحان و بدکاران نیست؛ آنچه آنان می آزارند، جسم نبی و ولی است. روح به منزلهٔ صالح و تن به منزلهٔ ناقه است. قوم صالح ناقه را آزردند؛ و چون نمی دانستند که آزار ناقه آزار صالح است، به عقوبت عمل خود دچار آمدند. تعلق نور خدا با جسم پیامبر یا ولی برای آن است که جسم ولی و نبی پناهِ جسمِ عالم گردد. بنابر این، برای پیوستن با روح نبی و ولی باید بندهٔ جسم ولی و نبی نیز بود و از آزار و اذیت آن پرهیز کرد.

ناقهٔ صالح چو جسم صالحان   شد کمینی در هلاک طالحان...
روح همچون صالح و تن ناقه است   روح اندر وصل و تن درفاقه است

۴) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۵ صص ۱۱۹۲ و ۱۱۹۳.

۵) همان کتاب، ص ۱۱۹۶.

روح صالح قابل آفات نیست / زخم بر ناقه بود بر ذات نیست...
روح صالح قابل آزار نیست / نور یزدان سغبهٔ کفار نیست
جسم خاکی را بدو پیوست جان / تا بیازارند و بینند امتحان
بی خبر کازار این آزار اوست / آب این خُم متصل با آب جوست
زان تعلق کرد با جسمی اله / تا که گردد جسمِ عالَم را پناه
ناقهٔ جسم ولی را بنده باش / تا شوی با روح صالح خواجه تاش.[۶]

در موارد دیگر نیز، در مثنوی، صالح به روح و ناقه به تن تعبیر شده است:

بازِ جانم باز صد صورت تند / زخم بر ناقه نه بر صالح زند.[۷]

در جای دیگر روح به احمد تشبیه شده است در میان یهود و به صالح در میان ثمود:

احمدم درمانده در دست یهود / صالحم افتاده در حبس ثمود.[۸]

در غزلیات شمس در یک مورد پیر با صالح قیاس شده است. این پیر، چنانکه از مقطع غزل و سخن افلاکی برمی آید[۹]، ضیاء الحق حسام الدین، خلیفهٔ دوم مولوی است. حسام الدین به شکّر خنده دل می برد، و در عوض، جان می بخشد. مجمع روح است که جانها به سوی او می روند. همه سیل و رود فرات و ارس اند و او بحراست. او صالح است و هر دو جهان یک شتر و آدمیان و یا سالکان چون زنگوله هایی نعره زن برگردن این شتر؛ و اوست که پیر و عارفِ طبّ دل است.

به شکرخنده اگر می ببرد دل ز کسی / می دهد در عوضش جان خوشی بوالهوسی...
مجمع روح توی جان به تو خواهد آمد / تو چو بحری، همه سیلند و فرات و اَرَسی
ای که صالح تووایـن هردوجهان یک اشتر / ما همه نعره زنان زنگله همچون جرسی...
ای ضیاء الحق ذوالفضل حسام الدین، تو / عارف طبّ دلی بی رگ ونبض ومَجَسی.(۶/۱۴۹)

مضامین این غزل بار دیگر در غزلی دیگر نیز آمده است بدون ذکر حسام الدین:

صالح او آمد و این هر دو جهان یک اشتر / ما همه نعره زنان زنگله همچون جرسی.(۱/۱۶۳)

---

۶) مثنوی دفتر اول، ص ۱۵۵ و بعد.
۷) همان کتاب، دفتر چهارم، ص ۴۳۵.
۸) همان کتاب، دفتر سوم، ص ۳۴.
۹) کلیات شمس، ج ۶، حاشیهٔ ص ۱۴۹.

در غزلی دیگر صوفیان را، که از سماع مست شده‌اند و به رقص درآمده‌اند، شتران و ناقه‌های الله می‌خواند که تعرّض به آنان، همان طور که تعرض قوم ثمود به ناقهٔ صالح، سبب نزول قهر خداوند بر آزارگران می‌شود.

شتران مست شدستند، ببین رقص جمل ز اشتر مست که جوید ادب و علم و عمل؟
علم ما دادهٔ او و ره ما جادهٔ او گرمیِ ما دم گرمش نه ز خورشید حمل...
ما درین ره همه نسرین و قرنفل کوبیم ما نه زان اشتر عامیم که کوبیم وحل
شتران وَحلی بستهٔ این آب و گِلند پیش جان و دل ما آب و گلی را چه محل؟
ناقة الله بزاده به دعای صالح جهت معجزهٔ دین ز کمرگاه جبل
هان و هان ناقهٔ حقیم، تعرض مکنید تا نبرّد سرتان را سر شمشیر اجل.(۳/۱۵۲)

۱۰. حضرت عیسی (ع)

الف) داستان حضرت عیسی (ع)

داستان حضرت عیسی در اناجیل چهارگانه آمده است. در انجیل متی، بعد از ذکر نسب‌نامهٔ عیسی مسیح، آمده است:

اما ولادت عیسی مسیح چنین بود که چون مادرش مریم به یوسف نامزد شده بود، قبل از آنکه با هم آیند او را از روح‌القدس حامله یافتند؛ و شوهرش یوسف، چونکه مردی صالح بود و نخواست او را عبرت نماید، پس اراده نمود او را بپنهانی رها کند. اما چون او در این چیزها تفکر می کرد، ناگاه فرشتهٔ خداوند در خواب بروی ظاهر شده گفت: ای یوسف پسر داود، از گرفتن زن خویش مریم مترس؛ زیرا که آنچه در وی قرارگرفته است از روح القدس است و او پسر خواهد زایید، و نام او را عیسی خواهی نهاد، زیرا که او امت خویش را از گناهانشان خواهد رهانید...[۱]

در قرآن کریم بیست و پنج بار نام عیسی آمده است و به قسمتهایی از داستان او اینجا و آنجا اشارت رفته است[۲]. در سورهٔ مریم، که با داستان زکریا و در وجود آمدن فرزند او یحیی آغاز می‌شود، از آیهٔ ۱۶ به بعد، داستان حضرت مریم و زاده شدن عیسی آمده است. به موجب آیات سورهٔ مریم، روح خداوند (جبرئیل) در هیئت جوانی نیکوروی بر مریم ظاهر می گردد، و بخشیدن پسری را از سوی حق ـ تعالی ـ به وی بشارت می دهد. مریم را درد زه برمی خیزد. به تنهٔ درخت خرمایی تکیه می دهد و آرزوی مرگ می کند. حضرت عیسی متولد می شود... مریم عیسی را به نزد قوم خود می آورد و در جواب پرسش طعن‌آمیز آنان که بچه را از کجا آورده است، به عیسی اشاره می کند؛ عیسی، که طفلی شیرخواره در گهواره است، لب به سخن می گشاید و می گوید:

---

۱) عهد جدید، انجیل متی، باب اول ۱۸ — ۲۲.

۲) ← اعلام قرآن، ص ۴۶۳.

من بندهٔ خدای تعالی ام مرا دین داد و کتاب و مرا پیغامبر کرد، و مرا با برکت کرد هر جا که باشم، و مرا اندرز کرد به نماز و زکوة تا زنده باشم، و مهربان به مادر خویش، و مرا نابخشاینده‌ای بدبخت نکرد. و درودِ اللّه ــ تعالی ــ بر من، به آن روز که زیم، و آن روز که میرم، و آن روز که مرا انگیزانند زنده.[۳]

در بارهٔ عیسی و معجزات و حوادث زندگی و چگونگی پایان کار وی نیز، در ضمن آیات، در سوره‌های مختلف قرآن کریم اشاره رفته است. در غزلیات شمس، به جنبه هایی مختلف از داستان عیسی اشاره شده است که ما، ضمن نقل ابیات، تلمیح آنها را با استفاده از قرآن و تفاسیر توضیح می دهیم. قبل از نقل ابیاتی که در ارتباط با قسمتی از داستان عیسی است، ابیاتی را نقل می کنیم که در آنها نام عیسی، بتنهایی و بدون اشارهٔ مستقیم به حوادث و خصوصیات و شخصیتهای دیگر داستان، آمده است.

خورشید حق، دل شرق او، شرقی که هردم برق او/ بر پورهٔ ادهم جهد بر عیسی مریم زند. (۲/۴)

عیسی و موسی که باشد؟ چاوشان درگهش./ جبرئیل اندر فسونش سحر مطلق می زند. (۲/۱۱۶)

دست عیسی را بگیر و سرمه چوب از وی مدزد / تا ببینی کار دست و تا ببینی دست کار. (۲/۲۹۲)

عیسی مست را زر کند، ور زر بود گوهر کند / گوهر بود بهتر کند، بهتر ز ماه و مشتری. (۵/۱۸۳)

بنشین که درین مجلس لاغر نشود عیسی / بر گو که درین دولت تیره نشود رایی. (۵/۳۰۰)

عیسی چو تویی جانا ای دولت ترسایی / لاهوت ازل را از ناسوت تو بنمایی. (۶/۲)

گر شود موسی بیاموزم جهودان را تمام / ور بود عیسی بگیرم ملّت ترسایی. (۶/۱۱۶)

روحی شوم چو عیسی گر یابم از تو بوسی / جان را دهم چو موسی گر سیب تو ببویم. (۷/۹۹)

درون سینه چون عیسی نگاری بی پدر صورت / که ماند چون خری بر یخ ز فهمش

---

۳) کشف الاسرار، ج ۶ ص ۲۵.

بوعلی سینا. (۷/۱۲۱)

جهودان

تو همچو عیسی و اندیشه ها جهودانند / ز مکر و فعل جهودان بگو مرا چونی؟ (۶/۲۹۲)

در داستان حضرت عیسی، اینجا و آنجا، نمونه های مکر جهودان را می توان دید. در موارد متعدد، آنان وقتی معجزه‌های عیسی را می بینند، به جای آنکه به پیامبری او ایمان آورند، به جادوگری متهمش می کنند. مثلاً وقتی حضرت عیسی با معجزهٔ خود سام‌بن نوح را، که دیری است تامرده است، زنده می کند، می گویند: «این جادو یی است سخت استاد»، و بدو نگرو یدند مگر اندکی از ایشان[4]. و موقعی که در بیابان، خلق از وی می خواهند تا دعا کند که خدای ـ عزّوجلّ ـ برای آنان از آسمان طعام فرستد و خدای ـ تعالی ـ حاجت او را برمی آورد، گروهی می گویند که:

این جادوی بود و جادوی بیش از سه روز برندارد.[5]

همچنین وقتی قصد کشتن او را می کنند، به دروغ متوسل می شوند و به قول نیشابوری:

آن ملک را که در آن زمانه بود با خود یار کردند و گفتند که این عیسی بر هر کسی دعا می کند تا هلاک می شود.[6]

کلبی از ابوصالح از عبدالله‌عباس روایت می کند که:

یک روز عیسی ـ علیه السّلام ـ روی به جماعت جهودان نهاد. ایشان چون او را بدیدند گفتند: **جاءَکُمُ الساحِرُبنُ الساحِرَة الفاعِلُ بن الفاعِلة**، و قذف کردند و دشنام دادند عیسی را و مادرش را...[7]

همچنین مقاتل گفته است:

جهودان مردی را بر عیسی موکل کردند تا او را نگاه دارد تا ایشان فرصت جو یند به کشتن. جهود با او می گردید تا او بر کوهی شد و ایشان مراقبه می کردند.

---

۴) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۲، ص ۴۳۲.

۵) همانجا، ص ۴۳۳.

۶) قصص الانبیاء، ص ۳۸۲.

۷) تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۳ ص ۴۱۵.

خدای ــ تعالی ــ فرمود تا عیسی را به آسمان بردند و شبه او بر آن مرد افکند. جهودان آمدند او را یافتند. گمان بردند که او عیسی است. او را بگرفتند و بکشتند و بردار کردند. چندانکه او گفت: من نه ام، صاحبِ شماام، از او قبول نکردند.[8]

نمونه ای از این مکرهای جهودان را نسبت به بعضی پیامبران دیگر، چون موسی و داود، نیز می توان ملاحظه کرد. موضوع ممنوع شدن صید ماهی در روز شنبه از طرف خدای ــ تعالی ــ و حیله ای که جهودان در جمع آوری آب دریا در گودالها و حوضهای کنار دریا در روز جمعه و شنبه و سپس صید ماهیان در روز یکشنبه می اندیشند نمونهٔ دیگری از مکر آنان است نسبت به فرمان خدای که حضرت داود در زبور آورده بود.[9]

دجّال

دجال غم چون آتشی گسترد زاتش مفرشی / کو عیسیِ خنجرکشی دجّال بد کردار را؟ (۱/۲۰)

دجّال هجر بر سرم از غم قیامتست / لابد فسون عیسی و تیمارم آرزوست. (۱/۲۶۳)

لب بگشا هیکل عیسی بخوان / کز دم دجّال جفا مرده اند. (۲/۲۵۷)

هین که دجّال بیامد بگشا راه مسیح / هین که شد روز قیامت بزن آن ناقورم. (۴/۴)

بتدریج ارکنی تو پی خر دجّال ازروزه / ببینی عیسی مریم که درمیدان سوارستی. (۵/۲۴۵)

در بیت زیر دجّال بدون ذکر عیسی به کار رفته است:

چنگ دجّال ازدرون ورنگ ابدال ازبرون / دام دزدان درضمیر ورمزشاهان درخطاب. (۱/۱۸۱)

«دجّال» در کتب لُغت، به معنی کذّاب ضبط شده است، و مصدر آن را به معنی آب طلا و آب نقره دادن نوشته اند؛ و گفته اند که دجال مسیح کاذب است که به اعتبار تمویه و فریبکاری به این نام خوانده شده است. عنوان «ضد مسیح» *(antichrist)*

---

۸) همانجا، ص ۴۱۶.

۹) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱ ص ۸۰.

را، که نخستین بار در رسالهٔ اول یوحنّا باب چهارم شمارهٔ سوم آمده است، همین دجّال دانسته اند. یهودیان هم به ظهور کسی که با خدا خصومت می ورزد و دارای قدرت فوق العاده است معتقد بوده اند.[10] ظهور دجّال از جمله امارات آخر زمان است. از علایم مشهور جسمانی این شخصیت شریر افسانه ای آن است که چشم راست او کور یا ممسوحه است، یعنی پلک آن شکافته نشده و ناپیداست؛ چشم دیگر وی در پیشانیش چون ستارهٔ صبح می درخشد؛ و میان دو چشمش با حروف مقطعه کلمهٔ «کافر» نوشته شده که هر مؤمنی می تواند آن را بخواند.[11] محل خروج وی را سیستان، اصفهان[12] و ارض شرق یا خراسان[13] و نیز بین شام و عراق[14] ذکر کرده اند. در کتب حدیث اهل سنت، روایات مربوط به دجّال و نشانه ها و افعال و اعمال او بتفصیل ذکر شده است[15] که صاحب کشف‌الاسرار برگزیده ای از آنها را در کتاب خود نقل کرده است. بنابر این روایات، از روزگار آدم تا به قیامت هیچ فتنه ای صعبتر و عظیمتر از فتنهٔ دجّال نیست؛ و پیامبران، همه، امت خود را از دجال بیم داده اند. اولین سخنی که دجّال می گوید آنا نَبِیٌّ است، یعنی ادعای پیغمبری می کند؛ و بعد از آن دعوی خدایی می کند. همراه او بهشتی و دوزخی است. مصطفی(ص) گفت: آن دوزخ وی بهشت است و آن بهشت دوزخ. از جمله فتنه های وی آن است که آسمان را فرماید تا باران ببارد، و زمین را فرماید تا نبات برآرد، و چرندگان و مواشی در احیاء عرب همه فربه شوند و پر شیر. آنگه به همهٔ زمین فرارسد مگر به مکه و مدینه، که رب العالمین فریشتگان را فرستد با شمشیرهای کشیده تا وی را از مکه و مدینه باز دارند. آنگه به نزدیکی مدینه فرود آید؛ و به فرمان خدای ـ عزّوجلّ ـ سه بار مدینه بلرزد و بجنبد تا هر چه منافقان باشند، از مردان و زنان، از مدینه به دجّال اوفتند. در آن روز عرب اندک اند و به بیت‌المقدس فرود آمده اند. امام ایشان مردی است صالح. نماز بامداد را مؤذن اقامت گوید. و در مسجد بیت‌المقدس، امام فراپیش شود و تکبیر احرام بندد که ناگاه عیسی(ع) فرودآید و آن امام قدم بازپس نهد، تا عیسی فرا پیش شود. چون نمازگزارده باشند، عیسی گوید: در بگشایید. در بگشایند و دجّال را ببینند با هفتاد هزار جهود، به هر یک طیلسانی برافکنده و شمشیری حمایل کرده. دجّال چون در عیسی نگرد، بگدازد و برگردد تا بگریزد، و عیسی گوید: مرا ضربتی بر تو زدنی است که از آن فراپیش نتوانی شدن، آنگه به وی دررسد و او را بکشد. جهودان همه به هزیمت شوند. مصطفی(ص) گفت: عیسی بن مریم

---

۱۰) اعلام قرآن: ص ۴۷۸. ۱۱) سفینة البحار، ج ۱ صص ۴۳۹—۴۴۰. ۱۲) همانجا.
۱۳) سنن ابن ماجه ج ۲، صص ٤ — ۱۳۵۳. ١٤) صحیح مسلم، المجلد الرابع ص ۱۹۷.
۱۵) مثلاً ـــ همان کتاب، صص ۱۹٤ — ۲۰۸.

در امّت من حَکَمی دادگر باشد، و پیش روی استوار است. او صلیب را بشکند، و خوک را بکشد، و کفر بردارد، و کین و عداوت و بغض و حقد در هیچ دل نماند. گرگان بی زهر شوند؛ و ددان با مردم نرم و رام شوند. کودکان دست در دهن مار کنند و ایشان را گزندی نرسد، و دست در گردن شیر افکنند و نترسند...[۱۶]

عازر

عازرِ وقتم به دَمَت ای مسیح / حشر شدم از تک گور فنا.(۱/۱۶۰)
به جهانیان نماید تن مرده زنده کردن / چو مسیح خوبیِ تو سوی گور عازر آمد.(۲/۱۳۲)
عیسیِ جان دررسید، بر سر عازر دمید / عازر از افسون او حشر شد از گور خویش.(۳/۱۱۱)
شکر که عیسی رسید عازر ما زنده شد / شکر که موسی نمود معجزهٔ خوب خویش. (۳/۱۱۴)

داستان العازر، که درانجیل «ایلعازر[۱۷]» ذکرشده است، دراغلب تفاسیر، ضمن داستان حضرت عیسی، آمده است. در تاریخ یعقوبی نیز داستان العازر ذکر شده است. العازر مردی است از دوستان عیسی که چهار روز پس از مرگ به وسیلهٔ حضرت عیسی زنده می شود:

او (عیسی) را دوستی، به نام العازر، در دهی، به نام بیت عینا، در ناحیهٔ اورشلیم بود. العازر مرد. او را در غاری نهادند و چهار روز گذشت. سپس مسیح به آن ده آمد؛ و دو خواهر العازر به او گفتند: آقای ما، دوست تو، العازر، مرده است. عیسی اندوهگین شد و گفت: گور او کجاست؟ عیسی را نزد آن غار بردند که سنگی بر آن نهاده بود. عیسی گفت: سنگ را بردارید. گفتند: چهار روز می گذرد و قطعاً گندیده است... آنگاه، العازر را گفت برخیز! العازر در میان کفن دست و پای بسته برخاست؛ و بسیاری از یهودیان که آنجا بودند به عیسی ایمان آوردند. مردم العازر را نگریستند و در شگفت می شدند...[۱۸]

---

۱۶) نقل به تلخیص از کشف الاسرار، ج ۲ صص ۱۴۱ — ۱۴۴.

۱۷) عهد جدید، انجیل یوحنا باب یازدهم: ۱—۴۶.

۱۸) تاریخ یعقوبی ج ۱ ص ۹۴؛ نیز ← تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۳ صص ۴۰۶ — ۴۰۷؛ و نیز کشف الاسرار میبدی، ج ۲ ص ۱۲۴.

مریم

نام مریم، مادر حضرت عیسی، در موارد متعدد و با مناسبتهای مختلف در دیوان شمس آمده است. در بعضی ابیات، بدون نام عیسی و در ارتباط با خصوصیات و حوادث مربوط به زندگی مریم؛ و در ابیات دیگر، همراه با نام عیسی آمده است. برای سهولت مراجعه به شواهد، ابیات را تحت چند عنوان می آوریم.

بکری و آبستنی مریم

کیست که از دمدمهٔ روح قدس / حامله چون مریم آبست نیست. (۱/۲۹۸)
عجایبست درختانش بکر و آبستن / چو مریمی که نه معشوقه و نه شو دارد. (۲/۲۲۳)
همه مریمان کامل همه بکر و گشته حامل / بنموده عارفان دل به جناب کبریایی. (۶/۱۴۳)
همه مریمند گویی به دم فرشته حامل / همه حوریند زاده زمیان خاک تاری. (۶/۱۴۱)
بادی که زند بر نی قندست درو مضمر / وان مریم نی زان دم حامل شده حُلوِیا. (۷/۹۱)
تا زانفاس خدا درندمد روح الله / مریمانِ شکرستان نشوند آبستن. (۷/۱۳۶)

طبعم چو حیات یافت از جلوهٔ فکر — آورد عروس نظم در حجرهٔ ذکر
در هر بیتی هزار دختر بنمود — هر یک به مثال مریم آبستن و بکر. (۸/۱۵۵)

درخت خشک وپیدا شدن خرما، خرما

از آن خرما که مریم را ندا کرد / کُلی و اِشرَبی وَقرّی عنیا. (۱/۷۰)
آن مریم دردمند یابد / تازه رطب ترِ جَنی را. (۱/۸۰)
از ان نخلست خرماهای مریم / نه ز اسبابست وزین ابواب آن آب. (۱/۱۷۹)
مریم جان را مخاض برد به نخل و ریاض / منقطع درد را نُزل وطن واجبست. (۱/۲۷۴)
همچو مریم سوی خرما بن رو یم / زانکه خرمایی ندارد شاخ بید. (۲/۱۶۱)
چشم و دل مریم شد روشن از آن خرما / نخلیست از آن خرما پر بار، بشوریدش. (۳/۹۰)

نخلهٔ خشک ز امر حق داد ثمر به مریمی / یافت ز نفخ ایزدی مرده حیات مؤتنف.(۳/۱۲۷)
زیر درخت خرما انداز همچو مریم / گر کاهلی بغایت ور نیز سست پیری.(٦/۲۰٤)
چه با برگم ازآن خرما که مریم چشم روشن شد/ کزان خرما شدم پر دل ندارم عشق انجیره. (۷/۱۱۱)
نزدیک مریم بی سبب، هنگام آن درد و تعب / ازشاخ خشک بی رطب هرلحظه خرما می کشی. (۷/۱٤۸)
گرزانکه نخل خشکی درچشم هرجهود/ یا دردِ مریم آری صد میوهٔ جَنی. (۷/۱۷٤)

روزهٔ مریم، خاموشی مریم

گه چو عیسی جملگی گشتم زبان / گه دل خاموش چون مریم شدم. (٤/۲۲)
بادپو یان وجو یان آبها دست شو یان / ما مسیحانه گو یان خاک خامش چومریم. (٤/۱۹)
خاموش همچون مریمی تا دم زند عیسی دمی /کت گفت کاندر مشغله یا رخران عنگ شو؟ (٥/١٤)
روزهٔ مریم مرا خوان مسیحیَت نوا / تر کنم ازفرات تو امشب خشک نانه ای (٥/۲۲۲)
نفس شکمخواره را روزهٔ مریم دهی / تا سوی بهرام عشق مرکب لاغر کشی. (٦/۲٤۱)
همه ذَرات چوذاالنون همه رقّاص چو گردون / همه خاموش چومریم همه در بانگ چوقاری. (٦/۱۲٤)

مریم وعیسی (زادن عیسی)

شیرجان زین مریمان خورچونکه زادهٔ ثانیی / تا چوعیسی فارغ آیی ازبنین واز بنات.(۱/۲۲۷)
غمش دردل چو گنجوری دلم نورٌعَلیٰ نوری / مثال مریم زیبا که عیسی درشکم دارد.(۲/۲٤)
دلْ مریمِ آبستن یک شیوه کند با من / عیسیٰ دوروزه ی تن در گفتِ زبان آمد. (۲/۵۰)
نومید مَشو گرچه مریم بشد ازدست / کان نور که عیسی را برچرخ کشید آمد. (۲/۵۵)
درجیب شما چودردمیدند/ عیسی زایید اگر بزایید. (۲/۱۰۸)
مریم عشق قدیم زاد مسیحی عجب / داد نیابد خرد چونکه چنین فتنه زاد. (۲/۱۹٤)
مریم دل نشود حاملِ انوارمسیح / تا امانت زنهانی به نهانی نرسد. (۲/۱٤۵)
به سوی مریم آید دوانه گرعیسیست / و گر خَرست بهل تا کمیزِ خربو ید. (۲/۲۱۳)

شاخ گلی باغ ز تو سبز و شاد / هست حریف تو درین رقص باد
باد چو جبریل و تو چون مریمی / عیسیِ گُل روئ ازین هر دو زاد. (۲/۲۶۱)

همچومریم حاملهٔ نورخدایی گشته ایم / گرچو عیسی بستهٔ این جسم چون گهواره ایم. (۳/۲۸۷)
خواهی که به هرساعت عیسیِ نوی زاید / زان گلشن خود بادی برچادر مریم زن. (٤/۱۵۳)
چون دل ازغم رسول آمد، بردل جبرئیل آمد / چومریم ازدوصدعیسی شدست آبستِ اندیشه. (٥/۱۱٤)
ای مریم جان گرتونه ای حامل عیسی / زان زلف چلیپایی زنّار چرایی؟(٦/۱۹)
یک نفس درپردهٔ عشقش چوجانت غسل کرد / همچومریم ازدمی بینی توعیسی زایئی (٦/۱۱۵)
چون بزادی همچومریم آن مسیح بی پدر / گردد این رخسار سرخت زعفران سیمایئی. (٦/۱۱۵)
جیب مریم زدَمش حامل معنی گردد / که منم کزنفسی سازم عیسی نفسی. (٦/۱٤۹)

مریم دختر عمران و مادر عیسی است. در آن وقت که هیچ پیغمبری نبود، همیشه گروهی از عبّادان و زهّادان به مسجد بیت المقدس بودند که شب و روز دعا می کردند و از خدای پیغامبری می خواستند. و اینان که در آن مسجد بودند، همه محرّران بودند.

و مُحرّر آن باشد که تا او از مادر در وجود آمده باشد، هرگز از او گناهی در وجود نیامده باشد. و بر وی هیچ گناه نرفته باشد... و دو مرد اندر میان آن عابدان و زاهدان بودند یکی را عمران بن ماتان گفتند و یکی را زکریا. و این هر دو از جملهٔ عبّادان بودند. و میان این عابدان دو خواهر بودند، یکی زن عمران بود و آن دیگر زن زکریا. و این خواهر که زن عمران بود بارداشت. و این زن عمران، فرزند که در شکم داشت مُحرّر کرد؛ و گفت: من نذر کردم با خدای ــعزّوجلّــ که این فرزند که اندر شکم من است محرّر کردم و هرگز از این مسجد بیرون نبرم. پس چون بار بنهاد، او را دختری آمد و او را مریم نام کرد؛ و عمران، پدرش، نمانده بود. و خدای ــعزّوجلّــ زکریا را پیغامبری داد از میان آن عبّادان و زهّادان؛ و او را آگاه کرد که من این مریم را بپذیرفتم به جای پسر. و این آن است که خدای ــعزّوجلّــ گفت: **اِذْقالَتِ امْرَاَتُ عِمْرانَ رَبِّ اِنّی نَذَرْتُ لَکَ مافی بَطْنی مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنّی اِنَّکَ اَنْتَ السَّمیعُ العَلیمُ...**[۱۹] پس خدای ــعزّوجلّــ مریم را به جای پسر پذیرفت؛ ومرزکریّا راآگاه کرد که من اورا بپذیرفتم...[۲۰]

پس از آنکه مریم بدین ترتیب به دنیا می آید، او را به زکریا می سپارند تا او را سر پرستی

---

۱۹) آل عمران ۳: ۳۵.
۲۰) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۰۶.

کند. زکریا از او مواظبت می کند تا پنج ساله می شود؛ و بعد از آن، حجره ای از بهر مریم می پردازد و او را بدان جا برده به او تورات می آموزد؛ و مریم در آن حجره به تورات خواندن و عبادت می پردازد.

اما آبستن شدن مریم باکره از این قرار است که در حجره ای که زکریا به مریم اختصاص داده بود، کسی حق رفتن نداشت مگر زکریا.

و چون مریم به جایگاه حیض برسید، یک بار حایض شد و پاک گشت؛ و دوم بار حایض شد و پاک گشت. پس زکریا بفرمود تا او را آب بردند تا سر بشورد. و چون آب برده بودند، مریم درِ خانه استوار کرد و پرده بر سر بام ببست و سر خویش بشست و جامه اندر پوشید؛ و درِ خانه همچنان محکم بسته بود. ناگاه نگاه کرد، مردی را دید آنجا ایستاده. و مریم از و بشکوهید و بهراسید؛ و گفت: بازداشت خواهم به خدای از تو، اگر پرهیزکاری. چنانکه خدای ــ تعالی ــ حکایت کرد از مریم: **قالَتْ اِنّی اَعوذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْکَ اِنْ کُنْتَ تَقیاً**[۲۱]. و آن مرد جبریل ــ علیه السلام ــ بود، به صورت مردی آنجا ایستاده. پس چون جبریل ــ علیه السلام ــ دانست که او بترسیده است از وی، همان گاه خویشتن را آشکار کرد و گفت: مترس که من جبریل ام، رسولِ خدای ــ عزّوجلّ ــ و آمده ام تا ترا بدهم غلامی پاک. چنانکه گفت ــ عزّوجلّ: **قالَ اِنَّما اَنَا رَسولُ رَبِّکِ لِاَهَبَ لَکِ غُلاماً زَکیاً**[۲۲]. پس مریم گفت: چگونه باشد مرا فرزندی و هیچ آدمی مرا نبساو یدست و گرد من نگردیده و من نیز نبودم به لاوه، چنانکه گفت: ــ عزّوجلّ: **قالَتْ اَنّیٰ یَکُونُ لی غُلامٌ وَلَمْ یَمْسَسْنی بَشَرٌ وَلَمْ اَکُ بَغِیاً**. گفت: آری، چنین است؛ ولکن خدای ــ تعالی ــ گفت: بیافرینم آنچه خواهم... پس، جبریل به مریم اندردمید تا مریم بار گرفت با عیسی؛ و همچنان همی بود تا وقت بار نهادن...

چون مریم را دردِ زادن گرفت، برخاست و از شهر بیرون رفت و بدان صحرا یک بن خرما خشک شده، و بر بن آن درخت بنشست، و درد همی خورد و همی بود، چنانکه گفت ــ عزّوجلّ: **فَاَجاءَ هَا المَخاضُ اِلیٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قالَتْ یالَیْتَنی مِتُّ قَبْلَ هٰذا وَکُنْتُ نَسْیاً مَنْسیاً**[۲۳]. و مخاض درد زادن باشد. از درد زادن که بگرفته بود و از شرم مردمان می گفت که ای وای! باری من بمُردمی پیش از این، یا هرگز خود نبودمی... پس بدان خرما بن رفت و دست در آن خرما بن زد. و

---

۲۱) مریم ۱۹:۱۸. ۲۲) مریم ۱۹:۱۹. ۲۳) مریم ۱۹:۲۳.

سالها بود تا آن خرمابُن خشک شده بود. و چون مریم دست در آن زد حق ــتعالی ــ به قدرت خویش آن را سبز گردانید، و خرما بدو پیدا آمد. و چون عیسی از مادر در وجود آمد، همان ساعت مادر را آواز داد و گفت: هیچ اندوه مدار که خدای ــعزّوجلّ ــ بدان جوی آب روان باز دارد؛ برخیز و این درخت را بجنبان تا خرما فروریزد، و خرما بخور، و آب که در جو می آید بخور، و هیچ اندوه مبَر؛ و با هیچ خلق سخن مگوی؛ و هر کس که پیش تو آید و سخنی پرسد یا گوید، بگو که من روزه نذر کرده‌ام. و در آن وقت، هر کس که روزه داشتی با کسی سخن نگفتی. و این آواز که مریم بشنید، گروهی گویند که آواز جبریل بود و گروهی گویند که آواز عیسی بود...[۲۴]

در کیفیت نفخ جبرئیل علما مختلف اند:

قومی گفتند: درع نهاده بود، جبرئیل برداشت و در جیب آن دمید و بازگشت. پس مریم درع در پوشید و به عیسی بارگرفت. قومی گفتند: مریم درع پوشیده بود، جبرئیل فرا نزدیک وی شد و به دست خویش جیب وی بگرفت و نفخه در وی دمید. آن نفخه به رحِم وی رسید و به عیسی بارگرفت[۲۵].

خر عیسی

جانهای چوعیسی به سوی چرخ برانند / غم نیست اگر ره نبوَد لاشه خری را. (۱/۶۳)

گرطالب خری تودرین آخرِجهان / خرمی طلب، مسیح ازین سویِ جوی نیست. (۱/۲۶۷)

یکتا شدست عیسی ازآن خربه نوردل / دل چونِ شکمبه پر حدث وتوی توی نیست. (۱/۲۶۷)

عاشق عیسی نه ای بی خورِخرکی زیی / کالبد مرده را گورو کفن واجبست. (۱/۲۷٤)

بیابد خلوت عشرت مسیحا / اگرمجلس ز گاو و خرنگیرد. (۲/۷۵)

---

۲٤) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱ صص ۲۱٤ — ۲۱٦.

۲۵) کشف الاسرار ج ٦ ص ۲۹؛ در بارهٔ مطالب آمده در متن نیز ← همان کتاب، ج ۲ ص ۹٦ و بعد، و نیز ج ٦ ص ۲٦ و بعد؛ قصص الانبیاء، ص ۳٦٤ و بعد [در این کتاب آمده است که جبرئیل در آستین چپ مریم می دمد. ص ۳٦۵]. در اناجیل اربعه به بسیاری از این قضایا که در قرآن مجید و تفاسیر اسلامی آمده، از جمله سخن گفتن عیسی، موضوع درخت خرما و روزهٔ مریم و جز آن اشاره‌ای نیست. چنانکه در انجیل متی آمده است، مریم نامزد یوسف بود؛ و قبل از آنکه این دو با هم آیند، مریم از روح القدس حامله شد. فرشتهٔ خدا در خواب بر یوسف ظاهر می شود و علت آبستنی مریم را به وی می گوید. (← انجیل متی، باب اوّل)

عیسی چواز خربرست گشت دعایش قبول / دست بشو کز فلک مایده و خوان رسید. (۲/۱۹۸)
درده می پیغمبری تا خر نماند در خری / خر را برو ید درزمان از بادهٔ عیسی دوپر. (۲/۲۶۹)
اومی زند این سیخ و هشِ گاوسوی یوغ / عیسیست رفیق و هُشِ خربنده به خر بر. (۲/۲۷۹)
برسر چرخی که عیسی ازبلندی بونبرد / مرخرش را ای مسلمانان برآن بالا چه کار؟ (۲/۲۹۹)
حلقهٔ زرین من وانگه شبه! / کی رود برچرخ عیسی با حمار. (۳/۱۵)
به چشم درد به عیسی نگرا گر نگری / سرک مپیچ بدان چشم و درخرش منگر. (۳/٤٦)
درده می پیغُمبری تا خر نماند در خری / خر را برو ید درزمان از بادهٔ عیسی دوپر. (۳/۵۷)
عاشق و شهوت کجا جمع آید ای توساده دل / عیسی و خردریکی آخُر کجا دارنْد پور؟ (۳/۷۲)
عیسیِ روحْ گُرُسْنه ست چوزاغ / خر اومی کند ز کنج کاغ. (۳/۱۲٦)
توچراگاه خرانی نی مقام عیسیی / این چراگاه خران را من چرا بشناختم. (۳/۲۸۳)
مسیح وارشدم من، خرم بماند به زیر / نه درغم خرونی بگوش خروارم. (٤/٦۷)
عیسی مریم به فلک رفت وفروماند خرش / من به زمین ماندم وشد جانب بالا دل من. (٤/۱۱٦)
برآ بر چرخ چون عیسیّ مریم / خر عیسیّ مریم را رها کن. (٤/۱٦۹)
گر زانکه در میانه نبودی سر خری / اسرار کشف کردی عیسیت مو بمو. (۵/۵٦)
آن آدمی باشد که او خر بدهد و عیسی خرد / و ین از خری باشد که تو عیسی دهی و خر خری. (۵/۱۸۳)
بتدریج ارکنی تو پی خر دجّال از روزه / ببینی عیسی مریم که در میدان سوارستی. (۵/۲٤۵)
دم عیسی و علمش را عدوّی / عجب ای خر بدین دعوت رسیدی. (٦/٤٤)
چون براق عشق از گردون رسید / وارهد عیسیّ جان زین خر بلی. (٦/۱۷۸)
عیسی روزگاری سیّاح باش در شب / در آب و در گل ای جان تا همچو خر نخسپی. (٦/۱۸۹)
بس خدمت خر کردی بس کاه و جوش بردی / در خدمت عیسی هم باید مددی کردن. (۷/۹۲)
بهرتواضع برخری بنشست عیسی، ای پدر / ورنی سواری کی کند برپشت خرباد صبا؟ (۷/۱۳۷)

عیسی، چنانکه در انجیلها دیده می شود، بر خری سوار می شده است، و از جایی به جایی برای دعوت مردم می رفته است. مثلاً در انجیل یوحنا آمده:

... و عیسی کرّه الاغی یافته. بر آن سوار شد، چنانکه مکتوب است که ای دختر

صهیون، مترس اینک پادشاه تو سوار بر کرّه الاغی می آید...[۲۶]

و در تاریخ یعقوبی نیز، در جایی از داستان عیسی که بزرگان و دانایان یهود تصمیم به کشتن عیسی گرفته اند، به سوار شدن عیسی بر خر اشاره می کند:

...پس همگی بر کشتن عیسی همداستان شدند. مسیح بر خری سوار به اورشلیم آمد و یارانش شاخه های خرما به دست به استقبال شتافتند[۲۷].

در انجیل متی آمده است:

و چون نزدیک به اورشلیم رسیده وارد «بیت فاجی» نزد کوه زیتون شدند، آنگاه عیسی دو نفر از شاگردان خود را فرستاده بدیشان گفت: دراین قریه ای که پیش روی شماست بروید و، درحال، الاغی با کرّه اش بسته خواهید یافت، آنها را باز کرده نزد من آورید. و هر گاه کسی به شما سخنی گوید، بگویید خداوند بدینها احتیاج دارد که فی الفور آنها را خواهد فرستاد. و این همه واقع شد تا سخنی که نبی گفته است، تمام شود که دختر صهیون را گویید اینک پادشاه تو نزد تو می آید با فروتنی و سواره بر حمار و بر کرّهٔ الاغ. پس شاگردان رفته آنچه عیسی بدیشان امر فرموده به عمل آوردند. و الاغ را با کرّه آورده رخت خود را بر آنها انداختند و او بر آنها سوار شد...[۲۸]

در احادیث پیغمبر(ص) و معصومین(ع)، عیسی(ع) گاهی به نام راکب الحمار توصیف شده است[۲۹]؛ و در کتب قصص و اساطیر و قصص انبیا و کتب تاریخ، حکایات و افسانه ها از این مرکب عیسی بسیار سخن رفته است.[۳۰]

مرغ عیسی

توی عیسی ومن مرغت، تومرغی ساختی از گل / چنانکه دردمی درمن چنان دراوج پرّانم. (۳/۱۹۲)

مسیح خوش دمی توومازِ گِل چومرغی / دمی بدم تو برما براوج بین توجولان. (۴/۱۶۰)

---

۲۶) عهد جدید، انجیل یوحنا، باب دوازدهم: ۱۴ و ۱۵.

۲۷) تاریخ یعقوبی، ج اوّل، ص ۹۴.

۲۸) عهد جدید: انجیل متی، باب بیست و یکم: ۱–۷.

۲۹) تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۳، ص ۳۲۶.

۳۰) ← فرهنگ لغات مثنوی، ذیل «خر عیسی».

طبری درمورد مرغی که حضرت عیسی از گِل می سازد و در او جان می دمد چنین می نویسد:

عیسی بن مریم بدان وقت که بازبه بیت المقدس آمد، خدای، ـ عزّوجلّ ـ او را فرموده بود که خلق را به خدای خوان و حجّتهای خویش پیدا کن. و او بیامد و خلق را به خدای می خواند. و مردمان او را گفتند: چه حجت داری؟ گفت: حجت من آن است که من از گِلْ مرغی بسازم و بدو اندر دمم، و آن مرغ زنده گردد، و اندر هوا بپرد، به فرمان خدای ـ عزّوجلّ ـ گفتند که بکن. و عیسی پاره‌ای گل برداشت و از آن مرغی بکرد، و بدو اندر دمید، و به فرمان خدای عزّوجلّ زنده گشت و اندر هوا بپرید. و آن مرغ این خفاش است که در شب پرد. و این آن است که خدای ـ عزّوجلّ ـ گفت: **أَنّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفَخُ فيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ** (آل عمران ۳: ۴۹)[۳۱].

در اناجیل چهارگانه، از این معجزهٔ مسیح ذکری نرفته است؛ لکن مسیحیان نقل آن را در انجیل کودکی مسیح (Pesudo-matthieu) اعتراف دارند[۳۲].

آسمان چهارم، چرخ، گردون، طارم مینا و عروج عیسی

ای یوسف آخر سوی این یعقوب نابینا بیا / ای عیسیِ پنهان شده برطارم مینا بیا. (۱/۱۴)
گاهی چوچه کَن پست رو، مانند قارون سوی گَوْ / گه چون مسیح و کِشتِ نو، بالا روان سوی علا. (۱/۲۴)
جانهای چون عیسی به سوی چرخ برانند / غم نیست اگر ره نبوَد لاشه خری را. (۱/۶۳)
چون رفت بر آسمان چارم / عیسی چه کند کلیسیا را. (۱/۷۴)
ببست دعوت، دعوت بهل، دعا می گو / مسیح رفت به چارم سما به پرّ دعا. (۱/۱۴۲)
محمد باز از معراج آمد / زچارم چرخ عیسی دررسیدست. (۱/۲۰۴)
عیسی زچرخ چارم می گوید الصّلا / دست و دهان بشوی که هنگام مایده ست. (۱/۲۵۹)
درخانه جهد عیسی تا وارهد ازدشمن / ازخانه سوی گردون ناگاه گذریابد. (۲/۴۰)

---

۳۱) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج۲ صص ۴۳۰، ۴۳۱؛ و نیز ← قصص الانبیاء؛ ص ۳۷۳؛ کشف الاسرار، ج ۲ صص ۱۲۲ — ۱۲۳.

۳۲) اعلام قرآن، ص ۴۷.

پا کوفته روح الله دربحر چومرغابی / با طایرمعراجی تا فوق هوا کوبد. (۲/۵۳)
نومید مشو گرچه مریم بشد ازدست / کان نور که عیسی را برچرخ کشید آمد. (۲/۵۵)
جان عرشی سوی عیسی می رود / جان فرعونی به قارون می رود. (۲/۱۶۳)
برسر چرخی که عیسی ازبلندی بونبرد / مرخرش را ای مسلمانان برآن بالا چه کار؟ (۲/۲۹۹)
سر مردان چه کند خو بتر ازسجدهٔ تو؟ / مسجد عیسیِ جان سقف سما اولیتر. (۳/٤)
عیسیی که برگذشت او ازاثیر / با غم سرماش وبا گرما چه کار؟ (۳/۱۵)
حلقهٔ زرّین من وانگه شبه! / کی رود برچرخْ عیسی با حمار. (۳/۱۵)
به چارم آسمان پهلوی خورشید / توما را چون مسیحا داری امروز. (۳/٦۸)
بندِ خانه نیَم که چون عیسی / خانه برچارم آسمان دارم. (٤/۷٦)
عیسی مریم به فلک رفت و فرو ماند خرش / من به زمین ماندم و شد جانب بالا دل من. (٤/۱۱٦)
برآبر چرخ چون عیسیٍّ مریم / خر عیسیٍّ مریم را رها کن. (٤/۱٦۹)
یا روان کن آب رحمت آتش غم را بکُش / یا خلاصم ده چو عیسی در جهان آتشین. (٤/۱۲٤)
چرخ خواهی صحبت عیسی گزین / ورنه قصد گنبد خضرا مکن. (٤/۲۳۹)
روزه نم زمزم شد درعیسی مریم شد / برطارم چارم شد او درسفر روزه. (۵/۱۱۸)
چند گشت و چند گردد بر سرت کیوان بگو / بینمت همچون مسیحا بر سر کیوان شده. (۵/۱۵۱)
از طبع خشکیّ و تری همچون مسیحا بر پری / گردابها را بر دری راهی کنی یکسو شوی. (۵/۱۹٤)
زان حب کم از حبّه آیی برآن قُبّه / کان مسکن عیسی شد وان حبّه بدان خردی. (۵/۲۷٤)
به فلک برآ چو عیسی ارنّی بگو چو موسی / که خدا ترا نگو ید که خموش، لَنْ ترانی. (٦/۱۲۹)
قارون مثال دلوی درقعر چَهْ فرو شُد / عیسی به بام گردون بنمود خوش کمندی. (٦/۲۰۰)

اگر تو مست شرابی چرا حشر نکنی   وگر شراب نداری چرا خبر نکنی
وگر سه چار قدح از مسیح جان خوردی   زآسمان چهارم چرا گذر نکنی؟ (٦/۲۷۱)

چوعزم بحر کند نوح کشتیش باشی / رود به چرخْ مسیحا تو نردبان باشی. (٦/۲۹۱)
رفت مسیحا به فلک ناگهان / با مَلکان کرد بشر آشتی. (۷/۵۰)
ای عیسیِ بگذشته خوش ازفلک آتش / ازچرخ فرو کن سر ما را سوی بالا کش. (۷/۹۲)

عیسیّ جان را ازثری فوق ثریّا می کشی / بی فوق وتحتی هردمش تا ربّ اعلی می کشی.
(۷/۱۴۸)

چنانکه از اناجیل اربعه برمی آید، عیسی مسیح را مصلوب می کنند در روز جمعه. یکی از شاگردانش پیکر او را فرود می آورد و حنوط می کند و در قبر تازه‌ای در باغی می نهد. روز یکشنبه، مریم مجدلیّه به سر قبر می آید و عیسی را نمی بیند. بعد، بار دیگر که می آید، در قبر، دو مرد سفید پوش می بیند و عیسی از پشت سر او را می خواند و با او سخن می گوید... در شام همان روز، عیسی نزد شاگردان خویش می رود و به آنان سفارش می کند و با آنان شام می خورد و

آنگاه عیسی از نزد آنان بالا رفت واوراسی و سه سال بود[۳۳].

یعقوبی، پس از نقل نوشته های اناجیل می نویسد:

خدای متعال فرموده است: **وَما قَتَلوهُ وما صَلَبوهُ وَلکِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَاِنَّ الَّذینَ اخْتَلَفُوا فیهِ لَفی شَکٍّ مِنْهُ مالَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ اِلاّ اتِّباعَ الظَّنِّ وَما قَتَلوهُ یَقیناً بَلْ رَفَعَهُ اللّهُ اِلَیْهِ**[۳۴]: نه کشتند او را و نه به دارش زدند بلکه بر آنان مشتبه شد و آنان که در او اختلاف کردند و به شکّ و تردید گرفتارند آنان را در آن علم و یقینی جز پیروی گمان نیست و او را به یقین نکشتند، بلکه خدا او را به سوی خود بالا برد.

طبری نیز در این مورد می نویسد:

و عیسی به بیت المقدس باز آمد؛ و خلق به طلب او در ایستادند که او را بکشند و هلاک گردانند. پس او را بگرفتند و بیاوردند و داری بزدند که او را بر دار کنند. عیسی از ایشان ناپدید گشت؛ و حقّ تعالیٰ او را به آسمان برد، و دیدار او بر ایشوع اَوکند که مهترِ جهودان بود؛ و او را بگرفتند و بر دار کردند، پنداشتند که عیسی است؛ و عیسی خود به آسمان برده بودند[۳۵].

صاحب کشف الاسرار، در تفسیر آیهٔ سابق الذکر، اقوال مختلف را در چگونگی رفع حضرت

---

۳۳) تاریخ یعقوبی، خلاصهٔ مطالب انجیل ها را در کتاب خود آورده است؛ ← تاریخ یعقوبی، ج اول، ص ۹۸ و قبل از آن.

۳۴) نساء ۴:‏۱۵۷،۱۵۸.

۳۵) ترجمهٔ تاریخ طبری، ج ۱ صص ۲۲۳ — ۲۲۴.

عیسی نقل کرده است. از جمله، کسی را که شبه یا صورت عیسی را خداوند بر او می افکند تا یهودان وی را به جای حضرت عیسی دار زنند، به اختلاف، یکی از حواریون، یا مردی از جهودان به نام ططیانوس، یا رقیب و نگهبانی که جهودان بر عیسی گماشته بودند نقل می کنند. و نیز بنابر قولی دیگر پسر عجوزه‌ای که حضرت عیسی مهمان او شده است به میل خود می پذیرد که به جای حضرت عیسی بردارش کنند و

رب العزّة شبهِ عیسی بر آن پسر عجوز افکند، تا وی را بگرفتند و بر دار کردند. و عیسی را به آسمان بردند، بر کوهی از کوههای بیت‌المقدس، در ماه رمضان، شب قدر، و سنّ وی به سی و سه سال رسیده و سه سال از مدت نبوّت وی گذشت. و هب بن منبه گفت: چون وحی به وی آمد، سی ساله بود. و گفته اند: وی بر آسمان چون فریشتگان پر دارد و نور دارد، و شهوت طعام و شراب از وی واستده، و یا فرشتگان گرد عرش می پرد، هم اِنس است و هم مَلَکی، هم آسمانی و هم زمینی[۳۶].

ابو بکر عتیق نیشابوری می نو یسد که:

چون هرادوس، ملِک جهودان، قصد کشتن عیسی کرد، وی را در خانه ای کرد و داری بزدند و خلق حاضر آمدند. ططیانوس قتّال در خانه شد تا عیسی را ـ علیه السلام ـ بیرون آرد. خدای ـ تعالی ـ جبریل را ـ علیه السلام ـ بفرستاد تا عیسی را ـ علیه السلام ـ از آن زندان بر گرفت و به روزن خانه بیرون برد و به آسمان چهارم برد و شبه او را بر تطیانوس اَوْکند... خدای ـ تعالی ـ او را به آسمان چهارم برد. چون آنجا رسید، امر آمد فریشتگان را بنگرید تا با وی از دنیا هیچ چیز هست، اگر نیست وی را به آسمان هفتم آرید[۳۷]. (← سوزن)

در کشف الاسرار از پیامبر(ص) نقل شده است که گفت:

شب معراج، عیسی را به آسمان دوم دیدم...[۳۸]

بنابر این حدیث، حضرت عیسی به آسمان دوم صعود کرده است. به هر حال، چنانکه مشهور است و از ابیات مولوی برمی آید، عیسی به آسمان چهارم می رود که فلک خورشید است.

۳۶) کشف الاسرارج ۲، ص ۷۵۷ و قبل از آن.

۳۷) قصص قرآن مجید صص ٤٦ ــ ٤٧.

۳۸) کشف الاسرارج ۲، ص ١٤١.

بادهٔ انگوری، می

آن بادهٔ انگوری مرامّت عیسی را / و ین بادهٔ منصوری مرامّت یاسین را. (۱/۵۵)
درده می پیغُمبری تا خر نماند در خری / خر را برو ید درزمان از بادهٔ عیسی دوپر. (۳/۵۷)

حضرت عیسی خود شراب را خون خویش می خواند. بعد از آنکه کَهنه و کاتبان در فکر دستگیری و قتل وی برمی آیند،

روز اول از عید فطیر، که در آن فصح را ذبح می کردند، شاگردانش به وی گفتند: کجا می خواهی برو یم تدارک بینیم تا فصح را بخوری. پس، دو نفر از شاگردان خود را فرستاده بدیشان گفت: به شهر برو ید و شخصی با سبوی آب به شما خواهد برخورد؛ از عقب وی برو ید، و به هر جایی که درآید صاحب خانه را بگو یید استاد می گو ید: مهمانخانه کجاست تا فصح را با شاگردان خود آنجا صرف کنیم... شامگاهان با آن دوازده آمد؛ و چون نشسته غذا می خوردند، عیسی گفت: هر آینه به شما می گو یم که یکی از شما که با من غذا می خورد مرا تسلیم خواهد کرد... و چون غذا می خوردند، عیسی نان را گرفته برکت داد و پاره کرد، و بدیشان داد و گفت: بگیرید و بخورید که این جسد من است؛ و پیاله ای گرفته شُکر نمود، و بدیشان داد و همه از آن آشامیدند. و بدیشان گفت: این است خون من از عهد جدید که در راه بسیاری ریخته می شود. هر آینه به شما می گو یم: بعد از این، از عصیر انگور نخورم تا آن روزی که در ملکوت خدا آن را تازه بنوشم[۳۹].

چلیپا

آن گمان ترسا برد مؤمن ندارد آن گمان / کومسیح خو یشتن را بر چلیپا می کشد. (۲/۱۱۰)

چنانکه از اناجیل اربعه برمی آید، عیسی را مصلوب می کنند. این کار به دنبال معجزات عیسی و ایمان آوردن عده ای از یهودیان به او صورت می گیرد. بزرگان و دانایان یهود جمع می شوند و می گو یند که:

بیم آن است که عیسی دین ما را تباه سازد و مردم او را پیروی کنند. یکی از آنها

۳۹) عهد جدید، انجیل مرقس، باب چهاردهم: ۱ــ۲۵؛ و نیز ــــ قاموس کتاب مقدّس، ذیل «شراب».

به نام قیافا، رئیس کاهنان، گفت: یک مرد بمیرد بهتر است که همهٔ طایفهٔ هلاک گردند. پس همگی بر کشتن عیسی همداستان شدند...[۴۰]

عیسی با یاران خود در جایی پنهان می شود؛ و یهودا، یکی از حواریان، آنجا را می شناخت؛ و چون پاسبانان را در جستجوی عیسی دید، آنان و همراهان ایشان را، که فرستادگان کاهنان بودند، برداشت و به جای مسیح آورد. سربازان مسیح را می گیرند و در بند می کنند و او را نزد قیافا، رئیس یهودیان که کشتن عیسی را پیشنهاد کرده است، می برند و از نزد او پیش فیلاطوس (پیلاطوس) می برند تا محاکمه کند.

سپس تاجی ارغوانی گرفتند و بر سر عیسی نهادند، و سربازان او را می زدند، و با همان تاج بیرون بردند... یهود، عیسی را گرفته بردند و او را واداشتند که صلیب خود را برداشت[۴۱].

متی و مرقس و لوقا، برخلاف یوحنا، گفته اند که چوبی را که عیسی بر آن دار زده شد به گردن مردی قربانی نهادند. به هرحال، بنابرانا جیل، عیسی را در محلّی به نام جُلجتا (جمجه، کاسهٔ سر) مصلوب می کنند. یعقوبی، که متن انجیل ها را در این مورد نقل کرده است، چنانکه گفتیم، با اشاره به آیهٔ ۱۵۷ از سورهٔ نسا نتیجه می گیرد که او را نه کشتند و نه به دار زدند؛ بلکه خداوند او را به سوی خود بالا برد[۴۲]. (← آسمان چهارم).

خنب عیسی

زین رنگها مفرد شود، در خنب عیسی در رود / در «صبغة اللّه» رو نهد تا «یفعل الله مایشا». (۱/۲٤)

در بارهٔ رنگرزی و خُم عیسی، در اکثر تفاسیر داستانهای مشابهی نقل شده است. از جمله اینکه:

مریم عیسی(ع) را با حرفت صباغی داد پیش مهتر صباغان، چون آن حرفت بدانسته بود و دریافته. آن مهتر صباغان جامه های بسیار به وی داد، و بر هر جامه

---

٤۰) تاریخ یعقوبی، ج ۱ ص ٩٤.

٤۱) همانجا، ص٩٦. این مطلب را یعقوبی از انجیل یوحنا نقل کرده است. امّا در انجیل یوحنا، جامهٔ مسیح ارغوانی و تاج او از خار ذکر شده است، نه تاج ارغوانی. ← انجیل یوحنا، باب نوزدهم: ۱—۳.

٤۲) همانجا، ص٩٨.

نشان کرد بر آن رنگ که می خواست. آنگه به عسی گفت: این جامه ها رنگارنگ می باید؛ هر یکی چنانکه نشان کرده‌ام به رنگ می کن. این بگفت و به سفری بیرون شد و جامه ها به عیسی سپرد. عیسی رفت و آن جامه ها همه در یک خنب نهاد بر یک رنگ راست و گفت: کونی بِإذْنِ اللهِ عَلیٰ ما اُرِیدُ مِنْک. پس آنگه مهتر صباغان زود از سفر بازآمد و آن جامه ها دید در یک خنب نهاده، و به یک رنگ داده؛ دلتنگ شد، گفت: این جامه ها تباه کردی! عیسی گفت: جامه ها چون خواهی، و بر چه رنگ خواهی؟ تا چنانکه تو خواهی از خنب بیرون آرم. چنان کرد. یکی سبزآمد، یکی زرد، یکی سرخ؛ چنانکه بر او بود. آن مرد از کار وی عجب درماند و دانست که بجزصنع الٰهی نیست: به وی ایمان آورد، و اصحاب وی همه ایمان آوردند و نصرت دین وی کردند. این است که ربّ العالمین گفت: قالَ الحَوارِیّونَ نَحْنُ اَنْصارُ اللهِ. (آل عمران ۳:۵۲).[۴۳]

در اکثر تفاسیر در بارهٔ خم عیسی همین داستان نقل شده است. امّا تلمیحات مولوی و دیگر شاعران فارسی زبان معمولاً به خمی اشاره دارد که چون جامه های رنگین را حضرت عیسی در آن فرو می برده است سفید و بیرنگ می شده است. به چنین خمی در فرهنگها اشاره شده است:

یکی از معجزات عیسی ــ علیه السلام ــ آن بود که اگر جامهٔ صد رنگ را در خم می انداختند سفید و سیاه برمی آمد[۴۴].

در بیت یاد شده در فوق نیز خنب عیسی همین خاصیت را دارد (برای توضیح این بیت ــ تفسیر داستان عیسی، خم عیسی)

سوزن

چون دررفتی درآن مخزن منزّه از در و روزن / چوعیسی سوزنت گردد حجب چون گنج قارونی. (۵/۲۶۳)
ای سررشته ی طربها، عیسی دوران توی / سرازین روزن فروکن گرچه من چون سوزنم. (۳/۲۸۶)

---

۴۳) کشف الاسرار، ج ۲ ص ۱۳۳؛ و نیز ــ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۳، صص ۴۱۱ ــ ۴۱۲؛ حیاة القلوب، ج ۱ صص ۵۷۰ ــ ۵۶۹.

۴۴) فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۴ ص ۳۲۳. این مطلب هم در آنندراج و هم در غیاث اللغات آمده است.

موضوع سوزن عیسی در داستان عروج وی به آسمان مطرح می شود. زمانی که حضرت عیسی را مصلوب می کنند وخداوند اورا به آسمان می برد (← آسمان چهارم) وجود یک سوزن از تعلّقات دنیوی سبب می شود که عروج وی در آسمان چهارم متوقف شود.

خدای ـ تعالی ـ او را به آسمان چهارم برد. چون آنجا رسید، امر آمد فریشتگان را بنگرید تا با وی از دنیا، هیچ چیز هست؛ اگر نیست وی را به آسمان هفتم آرید. نگاه کردند: با وی سوزنی یافتند در گریبان پلاس که چهل سال بود تا آن را پوشیده داشت؛ و آن وقت سه شبانه روز بود تا عیسی ـ علیه السلام ـ چیزی نخورده بود. چون آن سوزن دیدند با وی، ندا آمد که عیسی را هم آنجا بدارید. بیت المعمور را مسکن وی کردند تا به روز قیامت؛ آن وقت از آسمان به زمین آید، مهدی ـ رضی الله عنه ـ با وی یار گردد...[۴۵]

گهواره، نطق عیسی

دور باد از رزم شیران چشم سگ / دور باد از مهد عیسی کون خر. (۳/۱۷)
خاموش باشی اگرچه به بُشرای احمدی / همچومسیح ناطق طفل گَواره ایم. (۴/۴۹)
جان همچومسیحیست به گهوارهٔ قالب / آن مریم بندندهٔ گهوارهٔ ما کو. (۵/۳۹)
ما را چو مریم بی سبب از شاخ خشک آید رطب / ما را چو عیسی بی طلب در مَهد آید سروری. (۵/۱۸٤)
اندر خَم طغرای «کُن» نو گشت این چرخ کهن / عیسی درآمد در سخن بربسته در گهواره ای. (۵/۱۹۰)
نقش تو نادیده ویک یک حکایت می کند / چون مسیح از نور مریم روح در گهواره ای. (٦/۱۰٦)

آفتابی کو به کوه طور تافت | پاره گشت و لعل شد هر پاره‌ای
تابشش بر چادر مریم رسید | طفل گویا گشت در گهواره‌ای. (٦/۱۷۳)

گه چو عیسی جملگی گشتم زبان | گه دل خاموش چون مریم شدم
آنچه از عیسی و مریم یاوه شد | گر مرا باور کنی آن هم شدم. (٤/۲۲)

سخن گفتن عیسی، در ابتدای تولد و در گهواره، در تفاسیر ذکر شده است. طبری می نویسد:

---

٤٥) قصص قرآن مجید ص ٤٧.

چون عیسی از مادر در وجود آمد، همان ساعت مادر را آواز داد و گفت: هیچ اندوه مدار که خدای ـ عزّوجلّ ـ بدان جویْ آب روان باز داد، برخیز و این درخت را بجنبان تا خرما فروریزد، و خرما بخور و آب که در جو می آید بخور، و هیچ اندوه مبر، و با هیچ خلق سخن مگوی، و هر کس که پیش تو آید و سخنی پرسد یا گوید بگو که من روزه نذر کرده‌ام. و در آن وقت، هر کس که روزه داشتی، با کسی سخن نگفتی...[۴۶]

و اما سخن گفتن عیسی در گهواره چنین است که چون مردم از کودک مریم با خبر می شوند، گروهی می گویند مریم این کودک را از یوسفِ درودگر دارد که پسرخالهٔ مریم است و با زکریّا زندگی می کرده است. سرانجام، مردم برخاسته به نزد مریم می روند و می گویند: تو این طفل را از کجا آورده ای؟ مریم به ایشان می نماید که روزه دارد و با کسی سخن نمی گوید؛ و اشارت به عیسی، که در گهواره است، می کند.

ایشان گفتند که «چگونه با کودکی که در گهواره است، سخن گوییم؟» چنانکه گفت ـ عزّوجلّ :قالوا کَیْفَ نُکَلِّمُ مَنْ کانَ فی المَهْدِ صَبیّاً[۴۷]؟... عیسی ـ علیه السلام ـ گفت: اِنّی عَبْدُاللّهِ آتانِیَ الکِتابَ وَجَعَلَنی نَبیّاً. وَجَعَلَنی مُبارَکاً اَیْنَ ما کُنْتُ وَاَوْصانی بِالصَّلٰوةِ والزَّکٰوةِ مادُمْتُ حَیّاً.[۴۸] گفت: منم بندهٔ خدای ـ عزّوجلّ ـ و مرا بدهد کتاب ـ یعنی انجیل ـ و مرا پیغامبری کند، و مرا کند مبارک هر کجا که باشم، و مرا اندرز کرد به روزه و نماز و زکوة دادن تا زنده باشم... پس چون عیسی ـ علیه السلام ـ این سخنها بگفت خلق بر او فتنه شدند...[۴۹]

شبیه این مطالب در تفاسیر مختلف آمده است[۵۰].

مائدهٔ آسمانی

عیسی زچرخ چارم می گوید الصلا / دست ودهان بشوی که هنگام مایده ست. (۱/۲۵۹)
عیسی چوازخربرست گشت دعایش قبول / دست بشو کز فلک مایده وخوان رسید. (۲/۱۹۸)

---

۴۶) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱ ص ۲۱۶. ۴۷) مریم ۱۹:۲۹. ۴۸) مریم ۱۹: ۳۰ــ۳۱.
۴۹) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱ صص ۲۱۷،۲۱۸.
۵۰) کشف الاسرار، ج ۶ صص ۳۵ و ۴۲؛ و نیز تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۳ ص ۴۰۵.

رسید مایده از آسمان به اهل صیام / به اهتمام دعاهای عیسی مریم. (۴/۶۸)
ای لطف تورا قاعده بر روزه گشایان / مانند مسیحا زفلک مایده دادن. (۴/۱۶۲)
همچون مسیح مایده از آسمان بیار / از نان وشور با بشری را فِطام کن. (۴/۲۵۹)
روزهٔ مریم مرا خوان مسیحیت نوا / تر کنم ازفرات توامشب خشک نانه ای. (۵/۲۲۲)
درپیش سر مستانِ دل درمجلس پنهان دلِ / خوانِ ملایک می نهی نُزْل مسیحا می کشی. (۷/۱۴۸)

پس از آنکه حضرت عیسی در شهر بیت المقدس معجزات خود را به مردم می نماید و تنی چند را زنده می کند. (← معجزات عیسی) مردمان می گویند که عیسی این کارها را به جادویی می کند و قصد هلاک او می کنند. عیسی آگاه می شود و قصد هجرت می کند و از شهر بیرون می رود در بیرون شهر جماعتی از گازران (حواریون) را می بیند که بر کنار جویی جامه می شویند:

عیسی ایشان را گفت که من همی سوی خداوند ــ عزّوجلّ ــ خواهم رفت به هجرت؛ هیچ کس از شما باشد که رغبت کند و با من بیاید؟... پس دوازده تن با او برفتند؛ و چون به شهر اندر خبر شد، بسیاری خلق نیز بر اثر او برفتند و روی بدان بیابان نهادند. و چون دو سه روزی رفته بود، خلقی انبوه بر عیسی گرد آمده بودند، و در میان بیابان بود، و هیچ آبادانی نبود که طعامی یافتندی. پس این مردمان بدان حواریان گفتند که شما به عیسی نزدیکترید، باید که او را بگویید تا با خدای ــ تعالی ــ بگوید تا ما را طعام فرستد یا خوانی که بر آن طعام باشد، تا از آن بخوریم و دل ما بدان قرار گیرد که ما به طاقت رسیده ایم... پس عیسی از خدای ــ تعالی ــ اندر خواست که بفرستد خوانی از طعام، چنانکه گفت: اَللّٰهُمَّ رَبَّنا اَنْزِلْ عَلَیْنا مائدةً مِنَ السَّماءِ تَکونُ لَنا عیداً لِاَوَّلِنا وَآخِرِنا[۵۱]...وخدای ــ عزّوجلّ ــ حاجت اورا روا گردانید، و از آسمان خوانها فرستاد با طعامهای گوناگون؛ وتا بدان بیابان اندربودند همچنان از آسمان خوانها با طعامهای الوان از آسمان می آمد.[۵۲]

در تفسیر ابوالفتوح، به موضوع روزه نیز اشاره شده است:

قَتاده روایت کرد از خَلّاس بن عمرو و عمّار بن یاسر که رسول ــ علیه السلام ــ

---

۵۱) مائده ۵:۱۱۴.

۵۲) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۲ صص ۴۳۲، ۴۳۳؛ و نیز ← همان کتاب، ج ۱ ص ۲۳۳؛ برای تفصیل بیشتر ← قصص الانبیاء، ص ۳۸۰.

گفت: مائده فرود آمد و بر او نان و گوشت بود؛ ایشان در خواستند از عیسی طعامی که از آن می خورند و آن را بُن در نیاید. عیسی ــعلیه السلامــ گفت: اینچنین باشد. مادام تا خیانت نکنید و پنهان چیزی برنگیرید و ذخیره نکنید. شرط کردند. چون فرود آمدند، روز به شب نرسید تا خیانت کردند و پنهان کردند و ذخیره نهادند... عبدالله عبّاس گفت: عیسی ــعلیه السلامــ بنی اسرائیل را گفت: سی روز روزه بدارید. آنگه چیزی که می خواهید بخواهید. ایشان سی روز روزه داشتند. چون مدت به سر آمد، گفتند: یا روح الله، روزه بداشتیم و گرسنگی بردیم... از خدای درخواهی تا برای ما خوانی بفرستد از آسمان. عیسی ــعلیه السلامــ دعا کرد و فرشتگان می آمدند خوانی بر گرفته و آنجا هفت نان نهاده و هفت ماهی پیش عیسی بنهادند.[۵۳]

در کشف الاسرار نیز نزول مایده به دنبال سی روز روزه اتفاق می افتد. حضرت عیسی(ع) برای درخواست نزول مایده به محراب عبادت می شود، دست بر هم می نهد، و سر در پیش افکنده بر قدم تواضع می ایستد، و گریستن می گیرد و دعا می کند[۵۴].

دم عیسی

ای طوطی عیسی نفس وی بلبل شیرین نوا / هین زهره را کالیوه کن زان نغمه های جان فزا. (۱/۱۰)
کوآن مسیح خوش دمی بی واسطه ی مریم یمی / کزوی دل ترسا همی پاره کند زنّار را. (۱/۲۰)
جانهای مرده را ای چون دم عیسی شما / ملک مصر ویوسف کنعان مبادا بی شما. (۱/۹۱)
عازروقتم به دَمَت ای مسیح / حشر شدم ازتک گورفنا. (۱/۱۶۰)
خرازکجا ودَم عشق عیسوی زکجا / که این گشادندادش مفتّح الابواب. (۱/۱۹۰)
ای دَمت عیسی، دم ازدوری مزن / من غلام آنکه دوراندیش نیست. (۱/۲۴۷)
نبود بادِ دَم عیسی ودعای عُریر / عنایت ازلی بد که نوْراستادست. (۱/۲۸۶)
آنکه اولقمهٔ حرصست به طمع خامی / اودَم عیسی ویا حکمت لقمان چه کند؟ (۲/۱۴۱)
این دم عیسی به لطف عمرابدمی دهد / عمرابدتازه کرد دردم عمرِقدید. (۲/۱۹۹)
دم مسیح غلام دمت که پیش ازتو / بُدازرمانهٔ دَم گیرراه دَم مسدود. (۲/۲۱۳)

---

۵۳) تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی، صص ۴۱۷ — ۴۱۸.
۵۴) کشف الاسرار، ج ۳، ص ۲۶۵.

شمس دین جام جَمست و شمس دین بحر عظیم / شمس دین عیسی دَمَست و شمس دین یوسف عذار. (۲/۳۰۲)

هریکی ذرّه شود عیسی و عیسی نفسی / مرگ جانبخش شود بلکه زجان دلجوتر. (۳/۳)

لب عیسی صفتش مرده به دَم زنده کند / گر پرد با پر جان جانب کیوان رسدش. (۳/۱۰۰)

آن دم که از مسیح تو میراث برده ای / در گوش ما بِدَم که چو سُرنای مضطریم. (٤/٤٧)

آن را که ندارد جان جان ده به دَم عیسی / وان را که ندارد زر را کسیرْ زرین می کن. (٤/١٥٨)

مسیح خوش دمی تو وَما زگِل چو مرغی / دمی بدم تو بر ما بر اوج بین تو جولان. (٤/١٦٠)

این دمی چندی که زد جانِ تو در سوز و نیاز / چون دم عیسی به حضرت زنده و با سازبین. (٤/٢٠٠)

خاموش همچون مریمی تا دم زند عیسی دمی / کِت گفت کاندر مشغله یار خران عنگ شو؟ (٥/١٤)

چون صد بهشت از لطف او این قالب خاکی مگر / رشک دم عیسی شده در زنده کردن باد از و. (٥/١٧)

راقیّ جان در می دمد، چون پور مریم رُقیه ای / ساقیّ ما هم می کند چون شیر حق کرّاریی. (٥/٢٠٠)

تَرَنْگ چنگ وصل او بپرّاند همی جان را / تو گو یی عیسیِ خوش دم درون آن ترنگستی. (٥/٢٤١)

دم عیسی و علمش را علوّی / عجب ای خر بدین دعوت رسیدی. (٦/٤٤)

منم آن کز دَم عیسی بمردم / مرا کشته ست آب زندگانی. (٦/٦٤)

غلطی جان! غلطی جان! همه خود را بِمَنجان (نه مسیحی که به افسون به دمی چشم گشایی. (٦/١٢٦)

بشکن سبوی خوبان که تو یوسف جمالی / چو مسیح دم روان کن که تو نیز از آن هوایی. (٦/١٣٥)

گه دمد یک نفسی عیسی مریم سازد / تا گواه نفسش باشد عیسی نفسی. (٦/١٦٣)

چو همعنان تو گردد عنایت دلها — شود ینابع حکمت زقلب تو جاری
روان شود زلسانت چو سیل آب حیات — دمت بود چو مسیحا دوای بیماری. (٦/٢٩٩)

بیا راز خانهٔ رهبان میی همچو دم عیسی / که یحیی رانگه دارد ززخم خشم بو یحیی. (٧/١٢١)

شواهد مذکور در بارهٔ دم عیسی با معجزهٔ مرده زنده کردن وی ارتباط دارد؛ و این خود با معجزات

دیگری از قبیل شفا دادن بیماران و بینا کردن کوران از یک مقوله است. به همین سبب، شواهد دیگر را در این زمینه ها نقل می کنیم، سپس به توضیح اشارات آنها می پردازیم.

زنده کردن مردگان، شفا دادن بیماران، بینا کردن کوران

تن را سلامتها ز تو جان را قیامتها ز تو / عیسی علامتها ز تو وصل قیامت واررا. (۱/۲۹)
کور و کران عالم دید از مسیح مرهم / گفته مسیح مریم کای کور و کر به رقص آ. (۱/۱۱۸)
خود را بزن تو بر من اینست زنده کردن / بر مرده زن چو عیسی افسون معتمد را. (۱/۱۱۸)
نگر به عیسیِ مریم که از دوام سفر / چو آب چشمهٔ حیوانست یُحیی الموتیٰ. (۱/۱۳٤)
این شربت جانپرور جانبخش چه ساقیست! / از دست مسیحی که به بیمار درآمد. (۲/٦٤)
از لب لعلش چه کم شد گر لبش لطفی نمود؟ / ورز عیسی عافیت یابید بیماری چه شد؟ (۲/۱۱۵)
گر چه آن لعل لبت عیسی رنجورانست / دل رنجور مرا چارهٔ بهبود نکرد. (۲/۱۳٦)
گرچه روح الله طبیبی می کند / گه خلیلش میز بانی می کند. (۲/۱۵۹)
چشم تو بر گشاید هر دم هزار چشم / زیرا مسیح وار خدا قدرتش بداد. (۲/۱۸٤)
طبیبی بلکه تو عیسیٌ وقتی / مرو ما را چنین بیمار مگذار. (۲/۲۸۱)
شکر از لبان عیسی که بود حیات موتیٰ / که ز ذوق باز ماند دهن نکیر و منکر. (۳/۲)
مسیح را چو ندیدی فسون او بشنو / بپر چو باز سفیدی به سوی طبلک باز. (۳/۷۵)
چو عشقْ عیسی وقتست و مرده می جو ید / بمیر پیش جمالش چو من تمام، مترس. (۳/۸۲)
دیدهٔ پر درد بودم دست در عیسی زدم / خام دیدم خو یش را در پخته ای آو یختم. (۳/۲۸۳)
خیالت می رود در دل چو عیسی بهر جانبخشی / چنانک وحی ربّانی به موسی جانب ایمن. (٤/۱۳۷)
آن طبلهٔ عیسی بُد میراث طبیبان شد / تریاق درو یابی گر زهر اجل خوردی. (۵/۲۷٤)
از آن رو خوش فسونی که مسیحی / از آن رو دیو سوزی که شهابی. (٦/٦۰)
یک دمی مرده شو، از جمله فضولیها ببین / هر نفس جانبخشیی هر دم مسیح آساییی. (٦/۱۱۵)
چه شود اگر ز عیسی دو سه مرده زنده گردد / خوش و شیر گیر گردد ز کفت دو سه خماری؟ (٦/۱٤۰)

هم چراغ صد هزاران ظلمتی / هم مسیح صد هزاران مرده ای. (۶/۱۸۵)
دریا به پیش موسی کی ماند سدّ راه؟ / وندر پناه عیسی کی ماندا کمهی؟ (۶/۲۱۹)
ای چشم، گریه چیست به هر ساعتی ترا / چون کُحل از مسیح پیمبر گرفته ای. (۶/۲۲۰)
گهی چو عیسیِ مریم طبیب جان گردی / گهی چو موسیِ عمران روی شبان باشی. (۶/۲۹۰)
گفت مسیح مرده را زنده کنم به نام او / اکمه را بصر دهم جانب طور ننگرم. (۷/۱۲۶)

گفتم که بیا سماع بر کار شدست — گفتا که برو که بنده بیمار شدست
گفتم که اگر تو مرده‌ای، زنده شوی — کان عیسیِ روزگار بر کار شدست. (۸/۳۳)

یعقوبی در تاریخ خود، به نقل از اناجیل اربعه، می نویسد که حضرت عیسی (ع) بیماری و پیسی را شفا داد، و زمینگیر را راست کرد، و چشمان کور را گشود، و مرده را زنده کرد[۵۵]. در قرآن کریم نیز به این معجزات حضرت عیسی (ع) اشاره رفته است: وَرَسُولاً اِلىٰ بَنى اِسْرائيلَ اَنى قَدْجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ اَنى اَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَاَنْفُخُ فيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِاِذْنِ اللّهِ وَاُبْرِئُ الاَكْمَهَ وَالاَبْرَصَ وَاُحْيِ الْمَوْتىٰ بِاِذْنِ اللّهِ وَاُنَبِّئُكُمْ بِما تَاْكُلونَ وَماتَدَّخِرونَ فى بُيوتِكُمْ اِنَّ فى ذٰلِكَ لَآيَةً لَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنينَ[۵۶].

ترجمهٔ این آیه در کشف الاسرار میبدی چنین است: و پیغامبری (فرستاد) به بنی اسرائیل که من به شما آمدم و نشانی آوردم از خدای شما که شما را آفرینم از گل چون سان مرغ، آنگه دمم در آن تا مرغی بوَد به خواست خدا و فرمان وی به مرغ و دستوریِ او مرا؛ و بی عیب کنم اکمه و پیس را؛ و زنده کنم مردگان را به دستوریِ خدا؛ و شما را خبر کنم که به خانه چه خورده اید و در خانهٔ خویش چه باز نهاده اید. در این نشان است شما را به راستی و استواری من، اگر گرویدگانید[۵۷].

در بارهٔ این معجزات در تفاسیر بتفصیل سخن رفته است. در بارهٔ مرغی که عیسی به اذن خداوند، از گل می سازد و در آن جان می دمد. پیش از این سخن گفتیم (← مرغ عیسی). اما راجع به مداوای بیماران و شفا دادن شب کور (اکمه) و پیس (ابرص) نوشته اند:

واین دو عیب از میان علّتها مخصوص کرد که مردم را به مداوات آن هیچ راه

۵۵) تاریخ یعقوبی، ج ۱ صص ۸۹و۹۴.
۵۶) آل عمران، ۳:۴۹.
۵۷) کشف الاسرار، ج ۲ صص ۱۱۴ — ۱۱۵.

نیست، تا عیسی را معجزه باشد. و روزگار ایشان روزگار طبّ بود؛ زیرکان و حکیمان بودند در میان ایشان؛ و آنچه در وسع آدمی آید، از نوعِ مداومت و فنون معالجات، ایشان به جای می آوردند و در آن ماهر بودند. پس ربّ العالمین معجزهٔ عیسی هم از آن جنس ساخت که ایشان در آن ماهر بودند، تا در ایشان اثر بیشتر کند. وهب بن منبّه گفت که روزی بودی که پنجاه هزار کس مداوات کردی ازین بیماران و اسیران و نابینایان و دیوانگان، هر کس که طاقت داشتی بر عیسی رفتی، و آنکه نتوانستی رفتن عیسی برِ او خود رفتی. و آنگه مداوات وی آن بودی که آن بیمار را دعا گفتی و دست به وی فروآوردی بر شرطِ ایمان[58].

از میان کسانی که عیسی زنده کرد، چهار کس معروف اند. یکی عازر، که پیش از این اشاره کردیم (← عازر)؛ دیگر

ابن العجوز: مرده بود و بر جنازه نهاده می بردند؛ عیسی دعا کرد و در آن حال زنده شد، از جنازه فرودآمد و جامه درپوشید، و با اهل خویش شد، و بعد از آن فرزندزاد؛ سدیگر ابنة العاشر: عیسی(ع) را گفتند که این زن دیروز فرمان یافت، عیسی دعا کرد زنده شد و بعد از آن، روزگاری بماند و فرزندزاد؛ چهارم سام بن نوح(ع): عیسی به سر خاک وی شد دعا کرد، زنده شد و از گور برآمد[59].

صاحب قصص الانبیاء می نویسد:

چنین گویند که عیسی در همهٔ روزگار خویش هشت تن زنده کرد به فرمان خدای تعالی و از جملهٔ این هشت تن یکی چندان بزیست که ازو فرزندان آمدند، پس بمرد[60].

گذرعیسی ازبحر

پا کوفته روح الله دربحرچومرغابی / با طایرمعراجی تا فوق هوا کوبد.(۲/۵۳)
دریا به پیش عیسی کی ماندسدّراه / وندرپناه عیسی کی ماند اکمهی؟(۶/۲۱۹)

---

۵۸) کشف الاسرار، ج ۲ ص ۱۲۳.

۵۹) همانجا، ص ۱۲۴؛ و نیز ← ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۲، ص ۴۳۱؛ قصص الانبیاء، ص ۳۷۴؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۳ صص ۴۰۶ — ۴۰۷.

۶۰) قصص الانبیاء، ص ۳۷۵.

راه رفتن عیسی بر آب ناظر به مضمون این حدیث است: **قیلَ لِلنَّبیّ(ص) اِنَّ عیسی عَلَیْهِ السَّلامُ یُقالُ اَنَّهُ مَشیٰ علی الماءِ فقالَ(ص) لَوْازْدادَ یقیناً لَمَشیٰ علی الهواءِ**[۶۱]. موضوع گذشتن عیسی از آب در اناجیل ذکر شده است:

... عیسی شاگردان خود را اصرار نمود تا به کشتی سوار شده پیش از وی به کنارهٔ دیگر روان شوند تا آن گروه را رخصت دهد. و چون مردم را روانه نمود، به خلوت برای عبادت برفراز کوهی برآمد، و وقت شام در آنجا تنها بود. اما کشتی در آن وقت در میان دریا، به سبب باد مخالف که می وزید، به امواج گرفتار بود؛ و در پاس چهارم از شب، عیسی بر دریا خرامید به سوی ایشان روانه گردید. اما، چون شاگردان او را بر دریا خرامان دیدند، مضطرب شده گفتند که خیالی است و از خوف فریاد برآوردند. اما عیسی ایشان را بی تأمّل خطاب کرده گفت: خاطر جمع دارید. منم؛ ترسان مباشید. پطرس در جواب او گفت: خداوندا، اگر تو یی مرا بفرما تا به روی آب نزد تو آیم. گفت: بیا. در ساعت، پطرس از کشتی فرود شده بر روی آب روانه شد تا نزد عیسی آید؛ لیکن چون باد را شدید دید، ترسان گشت و مشرف به غرق شد. فریاد برآورده گفت: خداوندا مرا دریاب. عیسی بی درنگ دست آورده او را بگرفت و گفت: ای کم ایمان، چرا شک آوردی؟ و چون سوار شدند، باد ساکن گردید...»[۶۲].

صرف نظر از حدیثی که نقل کردیم، در **حیوة القلوب** علاّمهٔ مجلسی نیز به روایت از حضرت صادق(ع) به راه رفتن عیسی بر آب اشاره شده است.

به سند صحیح از آن حضرت منقول است که فرمود: از خدا بترسید و حسد بر یکدیگر مبرید. بدرستی که عیسی(ع) از جمله شریعتهای او سیاحت و گردیدن در زمین بود. پس در بعض سیاحتهای خود بیرون رفت و مرد کوتاهی از اصحابش با او همراه بود و از آن حضرت جدا نمی شد. چون به دریا رسیدند، عیسی(ع) **بِسْمِ اللّه** گفت به یقینِ درست و بر روی آب روان شد. پس آن مرد نیز **بِسْمِ اللّه** گفت به یقینِ درست، و قدم برآب گذاشت، و از پی آن حضرت روان شد، و به عیسی رسید. پس عُجبی در نفس او به هم رسید، گفت: اینک با عیسی روح‌الله بر روی آب راه می روم، پس او چه فضیلت و برتری بر من دارد؟ چون این معنی در خاطرش خطور کرد، در همان ساعت به آب فرورفت...[۶۳]

---

۶۱) احادیث مثنوی، ص ۱۹۷.
۶۲) عهد جدید انجیل متی، باب چهاردهم: ۲۲ و بعد.
۶۳) حیوة القلوب، ج ۱ ص ۵۶۶.

خط خوان شدن عیسی

ناظرِ مُلک شد آن نرگس معزول شده / غنچهٔ طفل چوعیسی فطن وخط خوان شد. (۲/۱۳۷)

حضرت عیسی، چنانکه گفتیم، پس از تولد با مادر خود مریم سخن می گوید، و او را به نوشیدن آب و خوردن خرما راهنمایی می کند؛ و نیز، در گهواره، به خواست خداوند، با مردم سخن می گوید و به پیامبری خود بشارت می دهد. و اینها همه خود نمونه‌ای از علم لدنی و هشیاری و فراستی است که خداوند به او عطا کرده است. در قرآن کریم می فرماید: وَيُعَلِّمُهُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرٰيةَ وَالْإِنْجيلَ [۶۴]، یعنی خداوند است که به حضرت مسیح نامه و دین و حکمت وتورات وانجیل می آموزد. صاحب کشف الاسرار «کتاب» را علاوه بر «نامه و دین» در جای دیگر «نبشتن و دبیری» معنی کرده است[۶۵]. و در تفسیر عرفانی (نوبة الثالثه)، از جمله کرامتها و معجزات عیسی این را دانسته است که خداوند «وی را در کودکی حکمت و دانش داد»[۶۶]؛ و این موضوع در اشاره به همان آیهٔ سابق الذکر است. گذشته از این مطالب، داستانی نیز راجع به کودکی عیسی و به مکتب رفتن او در تفاسیر ذکر شده است که دلالت بر هوش و زیرکی و علم و دانش وی در کودکی دارد. داستان چنین است:

چون عیسی(ع) بزرگتر شد، مریم او را به معلّمی سپرد و گفت: این کودک را نیک آموز و عزیزدار و مزن؛ و خود برفت. معلم او را پیش خواند و گفت: بگوی: ابجد. گفت تا اصلش نگویی، نگویم. معلم بسیار بگفت. سخنِ استاد را نشنید. چون مادرش بیامد تا او را برد، عیسی گفت: یا مادر، این معلم وصیّت تو کار نبست؛ تو گفتی که بسیار آموز و اندک زن، او بسیار زد و اندک آموخت. پس گفت: یا معلم، اگر خواهی، تا من ترا معنی ابجد بگویم که ابجد چه بود؟ معلم گفت: بگوی. عیسی گفت: الف، آلاء اوست، و بی بقای او است، و جیم جلال اوست. چون عیسی این سخن بگفت، معلم تعجب کرد و گفت: یا زن، این فرزند تو نه چنان است که از کسی آموزد، که وی چنان است که باید که همه عالم از او آموزند[۶۷].

مجلسی این داستان را در حدیث معتبری از حضرت امام محمدباقر(ع) نقل می کند. در

---

۶۴) آل عمران ۳:۴۸. ۶۵) کشف الاسرار، ج ۲ ص ۱۲۲. ۶۶) همانجا، ص ۱۲۸.

۶۷) قصص الانبیاء، صص ۳۷۰ و ۳۷۱.

همین روایت، حضرت عیسی «دال» ابجد را نیز به «دین خدا» تعبیر می کند[۶۸].

زهد عیسی

ز ان دست مسیح آمد داروی جهانی / کو دست نگه داشت ز هر کاسهٔ سکبا. (۱/٦٢)
زین مردم کار افزا زین خانهٔ پر غوغا / عیسی نخورد حلوا کین آخُرِ خر آمد. (۲/٤٨)
عیسی شو گر ترا خانه نباشد گو مباش / دیده‌ای شو گرت رو پوشی نماند گو ممان. (٤/۲۰۲)
ور تو عیسی صفتی، خواجه، در آموز از و / بر غم شهوت و بر ماده و نر خندیدن. (٤/۲۲۳)

حضرت عیسی در دورهٔ زندگی خود زن اختیار نکرد و خانه ای نداشت. زندگی ساده و توأم با زهد وی از جمله خصوصیاتی است که در تفاسیر و قصص و نیز کتب عرفانی بدان اشاره کرده‌اند. از حضرت صادق ــ علیه السلام ــ منقول است که

به عیسی ــ علیه السلام ــ گفتند: چرا زن نمی خواهی؟ فرمود به چه کار من می آید زن. گفتند: برای آنکه اولاد برای تو بیاورد. فرمود: چه می کنم فرزندان را که اگر زنده باشند، باعث فتنهٔ من گردند و اگر بمیرند سبب اندوه من شوند[۶۹].

و از حضرت امیرالمؤمنین(ع) منقول است که

عیسی بن مریم(ع) سنگ در زیر سر می گذاشت در وقت خوابیدن، و جامه های کنده می پوشید، و نانخورش او گرسنگی بود، و چراغش در شب مهتاب بود، و سرمایه اش در زمستان مشرق و مغرب زمین بود هر جا که آفتاب می تابید، و میوه و ریحانش گیاهها بود که از زمین برای حیوانات می رو یید، و زنی نداشت که مفتون او گردد، و فرزندی نداشت که اندوه او را بخورد، و مالی نداشت که او را از یاد خدا غافل گرداند، و طمعی از مردم نداشت که او را ذلیل گرداند؛ چهار پایش دو پای او بود، و خدمتکارش دستهای او بود...[۷۰]

---

٦٨) حیوة القلوب، ج ۱ ص ٥٦٦. ٦٩) همانجا، ص ٥٦۲.
۷۰) همانجا، صص ٥٦۲ – ٥٦٤؛ و نیز ← دنبالهٔ آن.

چنانکه اشاره کردیم، در کتب عرفانی، چه نظم و چه نثر، اشاره به زهد عیسی(ع) فراوان است.

حسن بصری گفت که عیسی ـ علیه السلام ـ جامهٔ موی گوسفند پوشیدی، و از درخت خوردی، و هر کجا بودی و شب درآمدی بخفتی.[۷۱]

صاحب التصفیه می گوید:

عیسی ـ علیه السلام ـ خود زاهد انبیا بود؛ و در کمال زهد بدان مرتبت بود که بترک جملهٔ دنیا بگفت، و اندک و بسیار با خود هیچ همراه نکرد؛ گفت: **الدُّنیا قَنْطَرَة فَاعْبُروها و لاتَعْمُروها**[۷۲].

سنایی بارها به زهد عیسی اشاره می کند:

زهد ورز اقتدا به عیسی کن   طلب او و ترک دنیی کن[۷۳]...

آن شنیدی که از سر سوزی   گفت عیسی به همرهان روزی
زین جهان دل بطبع بردارید   مهر او جمله کینه انگارید.[۷۴]

خندان بودن عیسی

ضحّاک بود عیسی عَبّاس بود یحیی / این زاعتماد خندان وزخوف ان مُعَبَّس. (۳/۸۰)
منم عیسیٌ خوش خنده که شد عالم به من زنده / ولی نسبت به حق دارم من ازمریم نمی دارم. (۳/۲۰۰)
چوعیسی گرشکرخندی، شکرخنده ببین ازوی / چوموسی گر کمر بندی بران کوه و کمر باری. (۵/۲۴۹) .

مولوی در فیه ما فیه به موضوع خندان بودن عیسی(ع) اشاره می کند.

عیسی ـ علیه السلام ـ بسیار خندیدی، یحیی ـ علیه السلام ـ بسیار گریستی. یحیی به عیسی گفت که «تو از مکرهای دقیق قوی ایمن شدی که چنین

---

۷۱) خلاصهٔ شرح تعرف، ص ۴۰.   ۷۲) التصفیه، ص ۶۲.
۷۳) مثنویهای حکیم سنائی، طریق التحقیق، ص ۱۲۳.   ۷۴) همان کتاب، ص ۱۲۹.

می خندی؟» عیسی گفت: که «تو از عنایتها و لطفهای دقیق لطیف غریب حقّ قوی غافل شدی که چندین می گریی؟» ولیّی از اولیای حق در این ماجرا حاضر بود، از حق پرسید: ازین هر دو که را مقام عالیتر است؟ جواب گفت که اَحْسَنُهُم بی ظَنّاً یعنی آنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدی بی، من آنجام که ظنّ بندهٔ من است. به هر بنده مرا خیالی است و صورتی است: هر چه او مرا خیال کند، من آنجا باشم[۷۵].

این داستان در نوادرالاصول، تألیف محمدبن علی حکیم ترمذی، از اکابر صوفیه، به صورتی مخالف با آنچه در فیه ما فیه است آمده است. یعنی خنده به یحیی(ع) و گریه به عیسی(ع) نسبت داده شده است[۷۶]. در مقالات شمس تبریزی، در یک جا، تنها به گریان بودن یحیی اشاره شده است:

یحیی را ــ علیه السلام ــ درقرآن ولی خواند. قوی گرینده بود[۷۷].»

شیخ عطار نیز به خندانی عیسی اشاره می کند:

چو عیسی باش خندان و شکفته / که خر باشد ترش روی و گرفته[۷۸].

سیاحی در شب

عیسیّ روزگاری سیاح باش درشب / درآب ودر گل ای جان تا همچوخرنخسبی.
(۶/۱۸۹)

در بارهٔ سیاحی عیسی، در تفاسیر و قصص، اشاره های فراوان می بینیم. در بارهٔ نام مسیح و معنی آن اختلاف است؛ و از جمله معانی آن این است که فعیلی است به معنی فاعل و از ریشهٔ عربی «مسح» جهت آنکه پایش زمین را مسح می کرده و در شهرها به سیاحت می پرداخته است[۷۹]. در کشف الاسرار نیز آمده است که قیلَ لِاَ نَّه کانَ ماسِحاً لِلْاَرْضِ بِسیاحَتِهِ فیها[۸۰]» و در جای دیگر از همین کتاب اشاره شده است که «روایت کرده اند که عیسی(ع) سیاحی کردی.[۸۱]» و از حضرت صادق(ع) منقول است که «از جمله شریعتهای او سیاحت و گردیدن در زمین بود.[۸۲]»

۷۵) فیه ما فیه، ص ۴۸ — ۴۹.
۷۶) همان کتاب، ص ۲۷۴ (حواشی و تعلیقات).
۷۷) مقالات شمس تبریزی، ص ۸۴.
۷۸) اسرارنامه، ص ۱۸۳.
۷۹) اعلام قرآن، ص ۴۶۴.
۸۰) کشف الاسرار، ج ۲ ص ۱۱۹.
۸۱) همان کتاب، ج ۲ ص ۴۴.
۸۲) حیوة القلوب، ج ۱ ص ۵۶۶.

ب) تفسیر داستان عیسی

عیسی: پیر، ولی کامل، شمس
عازر: سالک، مرید

آنچه در بارهٔ پیامبران دیگر گفتیم. در بارهٔ حضرت عیسی(ع) نیز صادق است. پیامبران و اولیا از فیض نور واحدی برخوردارند به همین سبب، مولوی در وجود انبیا اولیا را و در وجود اولیا انبیا را می بیند. زندگی حضرت عیسی(ع) توأم با زهد و ریاضت بوده است، و این خود او را نمونه و مثال زندگی پیران صوفیه می کند. حسن بصری می گوید:

عیسی ــ علیه السلام ــ جامهٔ موی گوسفند پوشیدی و از درخت خوردی و هر کجا بودی و شب درآمدی بخفتی[۸۳].

صاحب التصفیه می نویسد:

لباس عیسی همیشه صوف بود[۸۴].

و در جای دیگر می نویسد:

عیسی خود زاهد انبیا بود[۸۵].

در کتب صوفیه به زهد عیسی اشاره‌های متعدد وجود دارد که همهٔ آنها در واقع به منظور توجیه شیوهٔ زندگی پیران متصوفه با مقایسه با زندگی حضرت عیسی(ع) است. مولوی، در فیه ما فیه، راه عیسی را مجاهدهٔ خلوت و شهوت ناراندن، و راه محمد(ص) را جور و غصه های زن و مردم کشیدن می داند و سفارش می کند:

چون راه محمد نمی توان رفتن با راه عیسی رو تا بیکبارگی محروم نمانی...[۸۶]

به هر حال، زندگی توأم با زهد و ریاضت، بنابر روایتی از حضرت صادق(ع)، از جمله مواعظ حق ــ تعالی ــ به حضرت عیسی(ع) است:

... ای عیسی، شبها را رعایت کن برای طلب خشنودی من؛ و روزها را به

---

۸۳) خلاصهٔ شرح تعرف، ص ۴۰.
۸۴) التصفیه، ص ۴۸.
۸۵) همان کتاب، ص ۶۳.
۸۶) فیه ما فیه، ص ۸۷.

تشنگی بگذران به روزه داشتن برای روز حاجت خود نزد من...[۸۷]

مولوی در عیسی(ع) نیز مثال اعلای پیران صوفیه را می بیند. ترکیب «عیسیِ جان» گاهی تشبیهی است که بدان اشاره خواهیم کرد و گاهی مجموعِ ترکیبْ معنی استعاری دارد. یعنی «عیسیِ جان» استعارهٔ برای پیرو ولی کامل است که جانهای افسرده را بینایی و حیات می بخشد. همان طور که عیسیِ پیامبر، عازر مرده و در گور نهاده را زنده می کند، پیرو ولیّ کامل نیز عیسی برای جانهای چون عازر است که در گورِ تن مرده اند.

به جهانیان نماید تن مرده زنده کردن/ چومسیح خوبی توسوی گورعازر آمد. (۲/۱۳۲)

عیسیِ جان دررسید، برسرعازر دمید/ عازر ازافسون اوحشرشد از گورخو یش. (۳/۱۱۱)

معجزات حضرت عیسی (ع)، به خصوص مرده زنده کردن و کورشفا دادن، اورا رمز انسان کامل و پیرو اصل می کند. «عیسی» بدون اضافه شدن به «جان» نیز به معنی پیر، در غزلیات مولوی، به کار می رود:

شکر که عیسی رسیدعازر ما زنده شد/ شکر که موسی نمود معجزهٔ خوب خو یش. (۳/۱۱٤)

در بیت فوق، عیسی رمز پیر است و عازر رمز روح، روح مرده و مهجور مرید، که با دم جانبخش پیر زنده می شود. چنانکه بارها اشاره کرده ایم، شمس تبریزی، و بعد از او حسام الدین چلبی و صلاح الدین زرکوب، ولیّ کامل و عیسیِ عصر مولوی است. و او نور خدا را در وجود شمس و پس از او در دو نفر دیگر می بیند. مولوی خود را «عازر»ی می بیند که از نفس مسیحایی شمس زنده شده است.

شمس دین جام جَمست و شمس دین بحر عظیم / شمس دین عیسی دَمست و شمس دین یوسف عذار (۲/۳۰۲)

پیر است که جوهر روح مرید را از مرحله ای به مرحله ای و از مقامی به مقامی ترقی می دهد تا سرانجام به کمال روشنی خود می رسد و بهتر از اه و مشتری می گردد.

عیسی مِسّت را زر کند ور زربود گوهر کند/ گوهربود بهتر کند بهترزماه ومشتری. (۵/۱۸۳)

آن کس که مرید پیر گردد و خدمت او کند و ارادهٔ خود را محو در ارادهٔ پیر سازد، از کوری و

---

۸۷) حیوة القلوب، ج ۲ ص ۵۹۳.

نابینایی آزاد می‌شود و از ظلمت به روشنی می رسد. مولوی در مثنوی نیز مسیح را رمز پیر می شمارد:

هر ضریری کز مسیحی سر کشد / او جهودانه بماند از رشَد
قابل ضَوْ بوداگرچه کور بود / شداز این اَعراضْ اوکور وکبود
گویدش عیسی بزن در من دو دست / ای عمی کُحل عزیزی با منست
از من، ار کوری، بیابی روشنی / برقمیص یوسف جان برزنی...
غیر پیر استاد و سرلشکر مباد / پیرِ گردون نی ولی پیرِ رشاد
در زمان چون پیر را شد زیر دست / روشنایی دید آن ظلمت پرست.[88]

همین عیسیِ وقت و شمس است که پاره چوب وجود مولوی را چون موسی اژدها می کند؛ و او را، که در مقابل عیسیِ وقتْ عازرِ وقت است، به دَم خویش زنده می کند و از تک گور فنا برمی انگیزد:

پارهٔ چوبی بُدم و از کَفَت / گشته‌ام ای موسیِ جان اژدها
عازر وقتم، به دمت ای مسیح / حشر شدم از تکِ گور فنا...
خسرو تبریز توی، شمس دین / سرور شاهان جهانِ عُلا.(۱/۱۶۰)

مسیح همچنان مرغی از گل می سازد و در او روح می دمد و به پروازش درمی آورد. مولوی ارتباط خود با شمس و عیسی وقت را با ارتباط عیسی و مرغ گِلی نیز قابل مقایسه می بیند. او مرغی است از آب و گل که با دم شمس، که دم الهی است، زنده می شود و قادر به پرواز در اوجها می گردد. در مثنوی آمده است:

آب و گل چون ازدم عیسی چرید/ بال وپربگشادمرغی شدپرید.[89]

و در کلیات شمس نیز شواهد دیگری از همین مضمون تکرار شده است؛ اما در اینجا عیسی و مرغ معنی حقیقی ندارد. و نمایندهٔ ارتباط شمس و مولوی است:

مسیح خوش دمی تو و ما زگل چو مرغی / دمی بدم تو بر ما بر اوج بین جولان. (۴/۱۶۰)

توی عیسی ومن مرغت تومرغی ساختی از گِل/ چنانکه دردمی درمن چنان دراوج پرانم. (۳/۱۹۲)

---

۸۸) مثنوی، دفتر ششم، صص ۵۰۹ — ۵۱۰.

۸۹) مثنوی، دفتراول، ص ۵۴.

شمس یا پیر وقت در واقع وارث نور پیامبران است؛ و دم او، که زنده کنندهٔ ارواح آدمیان و شفای نابینایی جهل است، ارث مسیح است.

آن دم که ازمسیح تومیراث برده ای / در گوشِ ما بِدَم که چوسُرنای مضطریم. (۴/۴۷)

در ابیات متعددی از کلیات شمس، خطابهای مولوی به عیسی و توصیف قدرتهای معجزه‌آمیز او در چشم انداز ارتباط شمس با مولوی باید نگریسته شود.

عیسی: جان، روح، دل

خر عیسی: تن، طبع، نفس

گفتیم که ترکیب «عیسیِ جان» گاهی از نوع اضافهٔ اختصاصی است و به معنی عیسایی که جان را از افسردگی نجات می بخشد و، به این اعتبار، کل ترکیبْ استعاره برای پیر و ولیّ کامل است. اما این ترکیب اضافی گاهی نیز به عنوان ترکیب تشبیهی به کار رفته و در آن، جان یا روح یا جوهر الهی انسان به عیسی تشبیه شده است[۹۱]:

سرِمردان چه کند خوبتر ازسجدهٔ تو/ مسجد عیسیِ جان سقف سما اولیتر. (۳/۴)

عیسیٔ جان را اثری فوق ثریا می کشی / بی فوق وتحتی هردمش تا رب اعلی می کشی. (۷/۱۴۸)

در بیت زیر، تشبیه «جان» به «عیسی» صریح است و به صورت ترکیب اضافی نیست.

جان همچومسیحست به گهوارهٔ قالب / آن مریم بندندهٔ گهوارهٔ ما کو؟(۵/۳۹)

در مثنوی نیز، ترکیب تشبیهی «عیسیِ روح» آمده و روح و تن در تقابل و تضاد با یکدیگر نموده شده است.

عیسی روح تو با تو حاضرست / نصرت از وی خواه کوخوش ناصرست
لیک بیگارِ تنِ پر استخوان / بر دل عیسی منه تو هر زمان
زندگیٔ تن مجو از عیسیَت / کام فرعونی مخواه ازموسیَت
این بدن خرگاه آمد روح را / یا مثال کشتیی مر نوح را[۹۲]

---

۹۰) بسیاری از بیتهای مربوط به «دم مسیح» در قسمت اول را می توان در این مورد به عنوان شاهد ذکر کرد. ۹۱) در مورد رمز عیسی، که معادل جان و روح است، در ذیل «مریم» نیز شواهدی می آید.
۹۲) مثنوی، دفتردوم، ص ۲۷۲.

همین ترکیب در کلیات شمس نیز آمده است:

عیسی روح گرسنه‌ست چو زاغ / خَر او می کند ز کنجد کاغ. (۳/۱۲٦)

تشبیه روح یا جان به عیسی، عیسی را در داستان، رمز روح و جان قرار می دهد. مَرْکب عیسی در داستان خر است. روحْ عیسیِ عالم صغیر است، و مرکبِ روح تن یا نفس یا طبع است. بدین ترتیب، نسبت عیسی با خر مثل نسبت روح و جان با تن وطبع می گردد و می توان آن دو را تمثیل این دو دانست.
بهاء ولد در چندین مورد، ضمن ترکیب «خرِ نفس»، نفس را به خر تشبیه کرده است[۹۳].
مولوی در فیه ما فیه تن را به اسب و روح را سوار و جهان را آخُر می داند:

... آخر این تن اسب تست، و این عالم آخُرِ اوست، و غذای اسبْ غذای سوار نباشد[۹۴].

تمثیل اسب و سوار را، برای بیان ارتباط و نسبت جسم و روح، قبل از مولوی غزالی آورده است:

اِذ النَّفْسُ کَالفارِسِ وَالبَدَنُ کَالفَرَسِ.[۹۵]

در مثنوی هم این تمثیل به صورت اسب و سوار، برای بیان مضمون متشابه و هماهنگ با جسم و روح یا نفس و جان، آمده است:

چشم حس اسبست و نور حق سوار / بی سواره اسب خود ناید به کار[۹۶].

مولوی این تمثیل را در مثنوی همچنین به صورت اشتر و «مصطفی زادی» که بر آن سوار است آورده است:

اشتر آمد این وجود خار خوار / مصطفی زادی بر این اشتر سوار
اشترا، تنگ گُلی بر پشت تست / کز نسیمش در تو صد گلزار رُست
میل تو سوی مغیلانست و ریگ / تا چه گُل چینی زخار مرده ریگ.[۹۷]

---

۹۳) معارف بهاء ولد، ج ۱ ص ۲۰۵ و ج ۲ ص ۸۳. ۹۴) فیه ما فیه، ص ۱٦.
۹۵) احیاء علوم الدین، ج ۱ ص ٦۵ (به نقل از حواشی و تعلیقات فیه ما فیه، ص ۲۵۰)؛ و نیز ← کیمیای سعادت، ص ۳٦. ۹٦) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۱٦. ۹۷) همانجا، دفتر اول، ص ۱۲۰.

درمثنوی نیز، درچند مورد، جزء مادّی ودنیوی وحیوانی انسان، که مولوی به جسم ونفس و طبع از آن تعبیر می کند، با خر مقایسه شده است؛ و جزء الهی و روحانی انسان، که در مثنوی از آن گاهی به دل و روح و جان و عقل تعبیر می شود، به عیسی تشبیه شده است. آن کس که در فکر پرورش خر است، چون خر از شناخت حقیقت محروم می ماند و راه به درون پردهٔ معرفت نمی برد. انسان باید به جای آنکه به خواهشهای نفس و غرایز حیوانی توجه کند. تقاضاهای روح را برآورد و او را به غذای علم و معرفت پرورش دهد، تا از این طریق عقل را بر طبع و جان رابرجسم و عیسی را بر خر غالب و سروَر کند.

ترک عیسی کرده خر پرورده‌ای — لاجرم چون خر برونِ پرده‌ای
طالع عیسیست علم و معرفت — طالع خر نیست، ای تو خر صفت
نالهٔ خر بشنوی رحم آیدت — پس ندانی خر خری فرمایدت
رحم بر عیسی کن و بر خر مکن — طبع را بر عقل خود سرور مکن
طبع راهِل تا بگرید زار زار — تو از و بستان و وامِ جان گزار
سالها خر بنده بودی، بس بود — زانکه خر بنده ز خر واپس بود
زأخِروهنَّ مرادش نفس تست — گوبه آخر باید وعقلت نخست [۹۸]...

به هر حال، تمثیل عیسی و خر، که برای نشان دادن جزء عالی و دانی یا الهی و حیوانی در وجود انسان تمثیل بسیار مناسبی است و در آثار سنائی و نیز سعدی نمونه هایی از کار برد آن را می بینیم، در کلیات شمس اشاره های متعددی بدان وجود دارد که گاهی مفهوم آن روشن و صریح و گاهی مکتوم و پوشیده است. در بیت زیر، مقایسهٔ میان عیسی و خر از سو یی و جان (دل) و جسم از سوی دیگر واضح است:

عیسی مریم به فلک رفت وفروماند خرش / من به زمین ماندم وشب جانب بالا دل من. (٤/١١٦)

چنانکه پیش از این در بخشهای دیگر اشاره کرده ایم، مولوی رؤ یاهای شبانه را نتیجهٔ رفتن روح از تن و سیر وسفر در عالم غیب و حقیقت می داند؛ و، بنابر این، در مصراع دوم «تن» خود را با «خر» و «روح» یا «جان» یا «دل» خود را با «عیسی» قیاس کرده است. همان طور که عیسی به آسمان چهارم رفت و خر او در این جهان و برزمین ماند، مولوی نیز می گوید که شبْ جسمِ او بر زمین است امّا روحش در عالم بالا سیرِ می کند. در بیتهای

۹۸) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۴۸.

زیر نیز از تمثیل عیسی و خر، و قدرت استعداد روح برای عروج، و بی ارزشی تن و ناتوانی آن در همراهی با روح سخن رفته است:

جانهای چو عیسی به سوی چرخ برانند / غم نیست اگر ره نبوَد لاشه خری را. (۱/۶۳)
برسر چرخی که عیسی ازبلندی بونبرد / مرخرش را، ای مسلمانان، برآن بالا چه کار؟ (۲/۲۹۹)
حلقهٔ زرین من وانگه شبه! / کی رود برچرخْ عیسی با حمار[۹۹]. (۴/۱۵)

چنانکه در بخشهای پیش بارها ذکر کرده ایم، آنچه در عرفان و تصوف ارزش و اصالت دارد روح انسان یا همان جزء الهی و امر خداوند است. جسم فقط وسیله است، که هم پلکان ترقّی روح است و هم بزرگترین مانع وصول روح به اصل. کمال روح و اعلی علیّین او آن است که از خواهشهای نفسانی، که اسباب قوام و پرورش تن و خلق و خوی حیوانی است، پرهیز کند و جان را محل تجلّی و نزول انوار روحانی و معارف حقیقی گرداند؛ و اسفل السّافلین او آن است که یکسره در لذتهای مادی و خواهشهای نفسانی غرق شود و به مرتبهٔ بهایم رسد که تنها در اندیشهٔ پرورش جسم و لذتهای تن باشد. به همین سبب، مولوی آن کس را آدمی می داند که از تیمار خر نفس و تن و طبع خودداری ورزد و در اندیشهٔ عیسیِ روح وجان خویش باشد، ودرشرایط هستیِ اینجهانی خررا فدای عیسی کندنه عیسی را فدای خر.

آن آدمی که او خر بدهد و عیسی خرد / وین از خری باشد که توعیسی دهیّ و خر خری. (۵/۱۸۳)

مولوی رستن عیسیِ جان را از خرِ تن و طبع، از طریق عشق میسّر می داند ـ عشقی عظیم و الهی که در راه رسیدن به یار هر مانعی را از سر راه برمی دارد و هر میل و اندیشه و غم و یأسی را می سوزد و از میان می برد.

چون بُراق عشق از گردون رسید / وارهد عیسیّ جان ازخر، بلی. (۶/۱۷۸)

و همین عشق است که موجد و انگیزهٔ همهٔ کوششهای سالک در طریقِ کمال و ترقی است، و در داستان ابراهیم در این باره سخن گفتیم.

---

۹۹) این مضمون را سنایی نیز قبل از مولوی بارها آورده است: تن و جان هر دوان جهان چه کنند / خر و عیسی بر آسمان چه کنند. (مثنویهای حکیم سنایی، سیرالعبادالی المعاد، ص ۲۲۸).

خویش را چون خار دیدم سوی گُل بگریختم — خویش را چون سر که دیدم در شکر آو یختم
کاسهٔ پر زهر بودم سوی تریاق آمدم — ساغر دُردی بدم در آب حیوان ریختم.
دیدهٔ پر درد بودم دست در عیسی زدم — خام دیدم خویش را در پخته‌ای آو یختم...
عشق گوید: راست می گویی ولی از خود مبین — من چو بادم تو چو آتش، من ترا انگیختم...(۳/۲۸۳)

و این عشق، از این نظر که سالک را زنده می کند و به کوشش و تکاپو وامی دارد، خودْ مسیحِ وقت است. بنابر این، مردن در پیش جمال یار، در وقتی که عیسیِ وقت، یعنی عشق، در جستجوی مرده است تا زنده‌اش کند، ترسی ندارد.

شنیده‌ای که درین راه بیم جان و سر است — چو یار آب حیاتست ازین پیام مترس
چو عشق عیسیِ وقتست و مرده می جوید — بمیر پیشِ جمالش چو من تمام، مترس.(۳/۸۲)

مردن در پیش جمال یار خود ناشی از عشق است؛ و چون عشق نیز مرده را زنده می کند، پس آنکه عاشق حقیقی است، در راه عشق باید غم و اندوه رارها سازد و به جای اندیشیدن به رنج و محنت موقت و حال، به لذت و سرور جاودانی عظیم و انتهای راه و دیدار یار، بیندیشد.

اگر تو عاشقی غم را رها کن — عروسی بین و ماتم را رها کن
چو آدم توبه کن، وارو به جنت — چه وزندان آدم را رها کن
برآ بر چرخ چون عیسیٌ مریم — خرِعیسیٌ مریم را رها کن... (٤/١٦٩)

خوان و مایده

همان طور که غذای حیوانی سبب پرورش جسم می گردد، غذای روحانی نیز سبب پرورش و تعالی و کمال روح می شود. در عرفان، آنچه اصالت دارد همان روح و جان و جوهر الهی انسان است. بنابراین، وظیفهٔ انسان پرورش جسم و تیمار روح حیوانی، که خود انگیزه و مایهٔ خواهشهای نفسانی و نیازهای حیوانی است، نیست. باروری و شکفتگی روح انسانی در گرو فرو کشتن و خوار کردن امیال نفسانی است. انسان در این جهاد با نفس است که می تواند فاصلهٔ خود را با ملایک کمتر و با حیوانات بیشتر گرداند. مولوی، چنانکه نقل کردیم، ضمن تشبیه روح به سوار و جسم به اسب، می گوید: «غذای اسب غذای سوار نباشد.» این نکته در مورد عیسی و خر نیز صادق است، و غذای عیسی غیر از غذای خر است. غذای خرِ تن و نفس در آخُر این جهان است؛ و غذای روح و عیسی در آن جهان، که

اصل او از آنجاست. بنابراین، اعتقاد به اصالت روح ایجاب می کند که انسان، به جای خدمت تن و دادن غذای تن، در اندیشهٔ غذای روح و پرورش و خدمت روح باشد:

بستیم در دوزخ یعنی طمع خوردن — بگشای در جنّت یعنی که دل روشن
بس خدمت خر کردی بس کاه و جوش بردی — در خدمت عیسی هم باید مددی کردن
گر خر نبُدی آخُر کی مسکن ما بودی — گردون کشدی ما را بردیده و بر گردن
آن گَنده بغل ما را سر زیر بغل دارد — کینه بکشیم آخر زان کوردل کودن
تا سفره و نان بینی کی جان و جهان بینی؟ — رو جان و جهان را جوای جان و جهان من ... (۷/۹۲)

اما این غذای روح، که غذای اصلی انسان و غذای اصل و حقیقت انسان است، چیست؟ این غذا را مولوی به اسامی مختلف می خواند. در یک جا این غذای روح نور خداست:

قوتِ اصلیِ بشر نور خداست — قوت حیوانی مرو را ناسزاست
لیک از علّت درین افتاد دل — که خورد او روز و شب زین آب و گِل[۱۰۰] ...

و در جای دیگر، این غذا عقل، نور عقل، یا نور است:

مایده عقلست نی نان و شوی — نورِ عقلست ای پسر جان را غذی
نیست غیر نورْ آدم را خورش — از جز آن جان نیابد پرورش
زین خورشها اندک اندک باز بُر — کین غذای خر بود نه آنِ حُر
تا غذای اصل را قابل شوی — لقمه های نور را آکِل شوی[۱۰۱] ...

این غذای روح و نور خدا همان است که انسان در این دنیا فراموش کرده است و همان است که پیامبر(ص) بدان در نزد پروردگارش اطعام می شود، همان است که غذای روح قبل از این نشئهٔ دنیوی بوده است.

> ترا غیر این غذای خواب و خورغذای دیگر است که **اَبِیتُ عِندَ رَبّیِ یُطْعِمُنی وَیَسْقِینی**. در این عالم آن غذا را فراموش کرده ای و به این مشغول شده ای و شب و روز تن را می پروری...[۱۰۲]

مولوی، در جای دیگر، پس از ذکر موضوع آوردن غلامان از کافرستان به ولایت مسلمانی، در سنین مختلف، می نویسد:

---

۱۰۰ و ۱۰۱) مثنوی، دفتر دوم، صص ۳۰۵ و ۳۰۶ و دفتر چهارم، ص ۳۹۳. ۱۰۲) فیه ما فیه، ص ۱۶.

همچنین، ارواح در آن عالم در حضرت حق بودند که **أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالوا بَلیٰ**. و غذا و قوت ایشان کلام حق بود، بی حرف و بی صوت...[۱۰۳]

غزّالی غذای دل را معرفت و محبت حق ـ تعالی ـ و نیز معرفت و مشاهدت جمال حضرت الٰهیت می داند[۱۰۴]. مشاهدهٔ جمال معشوق و فهم کلامِ بی حرف و صوت او، در شرایط تعطیل حس و عقل، خود یافتِ معرفتِ بی واسطه از حق و به منزلهٔ برخورداری از غذای نور است. رسیدن به این مقام، بزرگترین لذت روح و منتهای آرزوی سالکان است. ارواح آدمیان، پیش از هبوط در این عالم آب و گِل، در آن عالم، از لذّت مشاهدهٔ جمال حضرت الٰهیت و درک معرفتِ بی واسطه از حق برخوردار بودند، و همچون فرشتگان در لذّت ذکر و استغراق در حق مشغول. اما در این جهان، از آن لذّت و خوشی دورمانده‌اند؛ و شرایط زیست در جهان آب و گِل و امیال نفسانی آن لذتها و خوشیها را از یاد آنها برده است. کار نبی و ولی آن است که ارواح را به یاد آن خوشیها و لذتهای اصل بیندازد:

همچنان ارواح را در عالم قدس خوشی از ذکر حق و استغراق در حق بود همچون ملایکه؛ اگر ایشان، به واسطهٔ اجسام، رنجور و معلول شدند و گل خوردنشان خوش می‌آید، نبی و ولی، که طبیب‌اند، می گویند که ترا این خوش نمی آید و این خوشی دروغ است، ترا خوش چیزی دیگر می آید و آن را فراموش کرده‌ای...[۱۰۵]

تشبیهِ علم به نور و غذا در آثار عرفانی قبل و بعد از مولوی نیز آمده است. ابوطالب مکی، ضمن بحث مفصّلی در بارهٔ علم و انواع آن و نقل اقوال مختلف، از جمله از قول یکی از فقها نقل می کند: **اِنَّما العلمُ نورٌ یَقْذِفُهُ‌اللّٰهُ تعالی فی القَلْبِ**[۱۰۶]. صاحب مصباح الهدایه نیز علم را هم غذا و هم نور خوانده است:

علم مانند غذاست که در نفس خود صلاحیت پرورش دارد ولیکن به نسبت با اصحا، که مزاج ایشان مستقیم بود و معده و اقطار تنشان از اخلاق فاسده پاک...[۱۰۷]

و سپس، از قول فتح موصلی نقل کرده است که همان‌طور که انسان بدون طعام و شراب می‌میرد، قلبها نیز بدون علم و حکمت بیش از سه روز زنده نمی مانند و می میرند: **أَلَیْسَ الرَّجُلُ اِذا مُنِعَ عَنْهُ الطَّعامُ والشَّرابُ یَموتُ؟ قالوا بَلیٰ. قالَ: کَذلِکَ القُلوبُ اِذا مُنِعَ عَنْها الحِکْمَةُ**

۱۰۳) همان کتاب، ص ٦٩. ۱۰٤) کیمیای سعادت، ص ٦٤ و صص ۱۰ و ۱۱.
۱۰۵) فیه ما فیه، ص ۱۵۷. ۱۰٦) قوت‌القلوب، ج ۱ ص ۲۷۰. ۱۰۷) مصباح الهدایه، ص ۵۸.

وَالعِلْمُ ثَلٰثَةَ اَیّامٍ تَموتُ.[۱۰۸] اما این علم که غذای روح و قلب است در یک جا بدین گونه وصف شده است:

> مراد از علم نوری است مقتبس از مشکوة نبوت در دل بندهٔ مؤمن که بدان راه یابد به خدای یا به کار خدای یا به حکم خدای. و این علم وصف خاص انسان است و لدراکات حسی و عقلی او از آن خارج...[۱۰۹]

و در جای دیگر علم ضرورت روح و قلب شمرده شده چنانکه اکل و شرب ضرورت نفس و قالب. اما این علم ضروریِ قلب و روح «شهود حق تعالی و مطالعهٔ صفات و افعال اوست.[۱۱۰]» دسترسی به این علم یا نوری که غذای روح است، در عرفان، از طریق حس و عقل و تعلیم و تحصیل ممکن نیست. این علم کسبی، اگر تنها مقدمه ای برای رسیدن به علم حضوری و معرفت اشراقی یعنی مشاهدهٔ جمال حضرت الهیت و ادراک وحی و الهام از طریق قلب نباشد، بنای آخُر است و ارزشی ندارد و حتی گاهی خود حجاب میان حق و عارف است. رسیدن به مقام درک معارف غیبی و کلام بی حرف و صوتِ معشوق الهی مستلزم تولّدی دیگر است که به عکس تولّدِ صورتی، که خروج اجنّهٔ ارواح بشری از مشیمهٔ عالم غیبت به فضای عالم شهادت است،

> خروج اجنّهٔ ارواح مؤمنان است از مشیمهٔ عالم شهادت به فضای عالم غیب به واسطهٔ آبای معنوی. و در این ولادت، نسب معنوی ثابت گردد و میراث معنوی از علوم و احوال بتبعیت لازم آید. و ابتدای این ولادت آنگاه بود که روح از قید تعلّقات دنیوی و نظر محبت با دنیا و اهل آن بکلّی خلاص یابد، و مطالعهٔ احوال آخرت و صورت غیب نصب العین او شود. این ولادت است که عیسی ـ علیه السلام ـ از آن خبر داد: **لَنْ یَلِجَ مَلَکوتَ السَّماءِ مَنْ لَمْ یولَدْ مَرَّتَیْنِ**.[۱۱۱]

مولوی نیز ـ چنانکه ضمن تفسیر داستانهای دیگر، از جمله داستان خضر، گفتیم ـ شرط تحقّق این تولد دیگر، و وصول به این غذای اصل و آکل شدن از لقمه های نور معرفت و معرفت حقیقی را ریاضت ازراه روزه وباز بُریدن ازخوشیهای اینجهانی وغذای قالب تن و نفس می داند. شرط رسیدن مایدهٔ جان دست شستن از طعام است. نفس باید محتاج و ضعیف و لاغر گردد تا تسلط و قدرت خود را بر روح از دست بدهد، و قفس طبیعت قالب

۱۰۸) همان کتاب، ص ۶۰.
۱۰۹) همان کتاب، ص ۵۶.
۱۱۰) همان کتاب، ص ۷۱.
۱۱۱) همان کتاب، ص ۶۶.

بشکند، و روح از زندان طبع و قالب آزاد گردد، و با عروج خود به حضور جانان رسد؛ و از مائدهٔ آسمانی، که لذّت دیدار جمال معشوق و درک معارف غیبی و الهامات بی حرف و صوت الهی است، برخوردار گردد. طبیعت مادی انسان، که نفس و قالب است، زندگیش به خاک و جهان مادی بسته است. این جهان آخُر و چراگاه خر است، و آن جهان مرغزار روح یا عیسی است. عیسی باید از خر و چراگاه خر دست بشوید تا به عالَم خود باز گردد.

آمد شهر صیام سنجُق سلطان رسید / دست بدار از طعام مایدهٔ جان رسید
جان ز قطیعت برست دست طبیعت شکست / قلب ضلالت شکست لشکر ایمان رسید...
نفس چو محتاج شد روح به معراج شد / چون در زندان شکست جان برجانان رسید...
عیسی چوازخر برست گشت دعایش قبول / دست بشو کز فلک مایده و خوان رسید
دستْ و دهان را بشو نه بخور و نی بگو / آن سخن و لقمه جو کان به خموشان رسید. (۲/۱۹۸)

مولوی، در غزلهای دیگری نیز، به ارزش روزه و تهی داشتن شکم در تعالی و عروج روح و تصفیهٔ آن از اخلاق نابایست اشاره می کند:

زهی حلاوت پنهان در این خلای شکم / مثال چنگ بود آدمی نه بیش و نه کم...
شکم تهی شو و می نال همچونی بنیاز / شکم تهی شو و اسرار گو به سان قلم...
چو روزه داری اخلاق خوب جمع شوند / به پیش تو چو غلامان و چاکران و حشم

و در دنبالهٔ همین ابیات باز به رسیدن مایده از آسمان برای اهل صیام، به اهتمام دعاهای حضرت عیسی، اشاره می کند؛ و روزه را شرط انتظار کشیدن برای خوان کرم ــ که غذایش نور حق و معرفت حقیقی است و از غذاهای دنیوی، که کار ساز تن و مایهٔ رضایت نفس است، بسیار بهتر و برتر است ــ می داند:

رسید مایده از آسمان به اهل صیام / به اهتمام دعاهای عیسیِ مریم
به روزه خوانِ کرم را تو منتظر می باش / از آنکه خوانِ کرم بِه ز شوربای کلم. (۴/۶۸)

عارف سالکی که، از طریق ذکر و ریاضت و روزه، نفس را قهر کرده است و جان را مظهر انوار و تجلّی گاه معرفت حق ساخته است و از نور جلال حق اطعام شده است، خود پیرو ولّی کاملی است که از دهانش آب حیات می ریزد و از لبش سحر حلال می زاید:

هر که باشد قوت او نور جلال / چون نزاید از لبش سحر حلال[۱۱۲]؟

---

۱۱۲) مثنوی، دفتر ششم، ص ۴۳۹.

در واقع، همین پیرِ واصل و بهره‌ور از قوت نور جلال است که از آسمان، برای سالکان و مشتاقان حقیقت، مایدهٔ روح می‌آورد، و آنان را از غذای جسمانی فِطام می‌کند و به غذاهای روحانی می‌پرورد، و با دَم گرم خویش فسردگان را گرم و شکفته و زنده می‌سازد. همچنانکه مسیح، پس از روزهٔ یاران، از خداوند برای آنان مایدهٔ آسمانی طلب می‌کند، مولوی نیز از مسیح عصر خویش تقاضای مایدهٔ فلکی دارد.

جانا بیار باده و بختم تمام کن عیش مرا خجسته چو دارالسّلام کن
زُهره کمین کنیزک بزم و شراب تست دفع کسوف دل کن و مه را غلام کن
همچون مسیح مایده از آسمان بیار از نان و شور با بشری را فِطام کن
مشتی فسرده را به دم گرم بشکفان مشتی گدای راشه با احتشام کن... (۴/۲۵۹)

این مایدهٔ فلکی را مولوی می‌شناسد و می‌چشد؛ و چون چشید، این جهانِ آب و گِل برای عیسیِ روح او دار محنت و بلا می‌گردد، و در می‌یابد که این جهان چراگاه خران است و روح را مقام در جهان دیگر است و در این جهان به غربت آمده است:

ای جهان آب و گِل تا من ترا بشناختم صد هزاران محنت و رنج و بلا بشناختم
تو چراگاه خرانی نی مقام عیسئی این چراگاه خران را من چرا بشناختم...
شاخ بالا زان رود زیرا ز بالا آمدست سوی اصل خویش یازم کاصل را بشناختم. (۳/۲۸۳)

در غربت این جهان و شرایط زیست در آن، اندیشه‌های ناشی از نیازهای دنیوی انسان را ــ که در حقیقت همان جان و دل است ــ احاطه و به خود مشغول می‌کنند. این اشتغال به کار دنیا روح را از سیر در عالم خویش و مطالعه در احوال ملکوت باز می‌دارد؛ و در نتیجه، مایهٔ اندوه و آزردگی او می‌گردد. مولوی، در خطاب به جان خویش ــ که در عین حال، جان همهٔ انسانهاست ــ درد و اندوه ناشی از اسارت روح آسمانی را در میان دشمنان زمینی، در تصویر عیسیِ گرفتار در میان جهودان، بیان می‌کند:

تو همچو عیسی و اندیشه‌ها جهودانند ز مکر و فعل جهودان بگو مرا چونی...
اجل حیات توست ارچه صورتش مرگست اگر نه غافلی از وی گریزپا چونی. (۶/۲۹۲)

دجّال: نمایندهٔ نفس و صفات زشت و قوای شرّ

کشمکش و تضاد میان دو نیروی متخاصم در وجود انسان، یعنی جان و نفس، که در داستانهای دیگر نیز بدان اشاره کردیم، در داستان حضرت عیسی در وجود عیسی و دجّال

تجسم می‌یابد. نسبت عیسی با دجّال همان نسبتی است که میان آدم و ابلیس، و ابراهیم و نمرود، و موسی و فرعون و... برقرار است، با این تفاوت که این دو، در عین تضاد معنوی، از شباهتهایی صوری نیز برخوردارند. از آنچه در ضمن توضیح تلمیح دجّال ذکر کردیم این نکته بخوبی آشکار است. در ابیاتی که دجّال و عیسی با هم ذکر می‌شوند، دجّال نمایندهٔ صفات و مفاهیم و قوای زشت و شر است و عیسی نمایندهٔ صفات و مفاهیم و قوای مقابل آن. نجم رازی، ضمن بیان حوادث و امارات آخر زمان، از جملهٔ به خروج دجّال و نزول حضرت عیسی اشاره می کند. سپس به شرح شباهتها و مناسبتهای صوری و تضادهای معنوی در میان این دو می‌پردازد؛ و در نهایت، تأویلی دلپذیر از این ماجرا در مقایسه با عالم صغیر به دست می دهد. در این تأویل است که از جمله عیسی با روح و دجّال با نفس مقایسه می‌شود. در اینجا بخشی از این تأویل را ذکر می کنیم:

... و بدان که هر چه در عالم صورت هست جمله عکس عالم معنی است؛ و از هر چه در عالم صورت و معنی هست نموداری از آن در انسان هست. پس نمودار عیسی در تو روح توست. او را گفت: فَنَفَخْنا فیهِ مِنْ روحِنا (تحریم ۶۶:۱۲)؛ و ترا گفت: وَنَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی. (حجر ۱۵:۲۹؛ ص ۳۸:۷۲) عیسی مرده زنده کند؛ روح قالبِ مرده زنده کند. عیسی مادر داشت و نفخه او را به جای پدر بود؛ روح را مادر عناصر است و نفخه به جای پدر. عیسی علوی است و روح علوی. عیسی کلمه است و روح کلمه، که مِنْ أمْرِ رَبّی. (اسراء ۱۷:۸۵) عیسی خری داشت؛ روح هم خرِ قالب دارد و نمودار دجّال در تو نفس امّارهٔ توست. دجّال یکچشم است؛ نفس تو یکچشم دنیا بین است و به چشم آخرت بین کور است. دجّال آنچه بهشت نماید، دوزخ است، و آنچه دوزخ نماید بهشت است؛ نفس آنچه از شهوات و لذّات حیوانی بهشت می نماید، همه دوزخ است، و آنچه از طاعات و عبادات مَلَکی دوزخ می نماید همه بهشت است، که حُفَّتِ الجَنَّةُ بالمَکارِهِ و حُفَّتِ النّارُ بالشَّهَواتِ. دجّال خری دارد؛ نفس تو، خرِ صفات بهیمی دارد. عجب سرّی است آنکه، عیسی اگر چه در جهان بود و دجّال هم، عیسی را یک چندی به آسمان بردند و دجال را در زمین بند کردند. پس، اول دجّال را بیرون آوردند تا جهان خراب کرد، و ظلم و فتنه آشکار شد، و دعوی خدایی کرد؛ پس عیسی را به زیر آوردند و استیلایی دادند، و او دعوی بندگی کرد، تا دجّال را بکشت، و جهان آبادان کرد، و عدل و انصاف ظاهر گردانید، و آنگه او نیز از این جهان رحلت کرد، و قیامت برخاست. همچنین روح و نفس در جهان انسانیت

حاصل آمدند؛ امّا روح را به آسمان دل بردند، و دجّال نفس را در زمین بشریت بند کردند مدت چند سال تا قوای بشری و اعضای جسمانی به کمال خود رسید. اول، دجّال نفس از بند طفولیت بیرون آمد، و بر خرِ صفات حیوانیت نشسته و خرابی جهان انسانیت آغاز نهاد، و بهوا دعوی خدایی ــ که **اَفَرَاَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَواهُ** (جاثیه ۲۳:۴۵) ــ کردن گرفت، و دوزخ حرص و شهوات را بهشتِ مرادِ طبع می نمود، و بهشت عبودیت و طاعات را به دوزخِ مخالفاتِ طبع می نمود، و مؤمنانِ صفاتِ حمیدهٔ مَلَکی را به دست کافرانِ صفاتِ ذمیمهٔ شیطانی می کشت، و مردگان قوای طبیعت را زنده می کرد، تا ناگاه عنایتِ بی علّت عیسیِ روحانیت را بر شهپر جبرئیلِ شریعت سوار کرد و از آسمان دل به جهان انسانیت فرستاد... در حال، دجّال نفس را به تیغ مجاهده سرِطبیعت برداشت، و جهان انسانیت را به آثار عدل و انصاف روحانیت بنگاشت؛ هم خنزیر حرص را بکشت، هم چلیپ طبع را بشکست، هم زنّار هوا را برید...[۱۱۳]

مولوی ترکیبات «دجّال غم» (۱/۲۰)، «دجّال هجر»(۱/۲۶۳)، «دجّال جفا» (۲/۲۵۷) را، که همه اضافهٔ تشبیهی اند، در کلیات شمس آورده است. تشبیه مفاهیم «غم»، «هجر»، «جفا» ــ که در طریق عشق احوال نامطلوبی است ــ به دجّال بار معنوی و عاطفی این کلمه یا شخصیت را توضیح می دهد. در هر سه مورد، مسیح شخصیتی است که در مقابل دجّال بدکردار می ایستد و عمل او را خنثی می کند.

خر دجّال: صفات بهیمی

چنانکه دیدیم، نجم رازی عیسی را به روح، و دجّال را به نفس، و خر دجّال را به صفات حیوانیت تأویل می کند. دجّال نفس تا بر خر مراد صفات حیوانی سوار است، عیسیِ روح را امکان ظهور و قدرت نمایی نیست. بنابر این، ظهور عیسی و سلطه و اقتدار او در گرو پی کردن خر دجّال، یعنی از میان بردن وسیلهٔ خودنمایی و تاخت و تاز اوست. همچنانکه صفات بهیمی نیز مَرکب نفس است. مولوی، در چشم انداز همین تأویل، روزه، یعنی ریاضت و گرسنگی را وسیلهٔ پی کردن خر دجّال و از بین بردن سلطه و حکمروایی دجّال نفس و ظهور غلبهٔ عیسیِ روح می داند:

بتدریج ارکنی تو پی خر دجّال از روزه / ببینی عیسیِ مریم که درمیدان سوارستی.
(۵/۲۴۵)

---

۱۱۳) مرموزات اسدی، صص ۱۴۰ ــ ۱۴۱.

مریم: عارف
عیسی: جان

در داستان عیسی خواندیم که خداوند، توسط روح‌القدس (جبرئیل)، از روح خود در مریم می‌دمد؛ و وی به عیسی آبستن می‌شود حضرت عیسی در قرآن کریم هم روح خوانده شده است و هم کلمه: **إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ.**[۱۱۴] این «کلمه» یا «روح» یا نفس ناطقه یا جوهر عاقل، به تعبیر دیگر، همان نور خداوند است[۱۱۵]. در ضمن تفسیر داستانهای پیش، اشارت کردیم که مولوی انبیا و اولیا را وارث نور الهی می‌داند ــ نوری که ابتدا در وجود آدم نهاده شد، و او به سبب همین نور بر حقایق اسما آگاه و مسجود ملایک گشت. بنابراین، اولیا، در این چشم‌انداز، شبیه مریم می‌شوند که حامل نور، کلمه، یا روح خداوند است. همچنانکه از مریم در نتیجهٔ روح یا نور الهی عیسی متولد می‌شود، فرزند و زادهٔ اولیا نیز سخنان معرفت‌آمیز یا معرفتی است که از دل آنان به سوی زبان جاری می‌شود، و چون عیسی، مردمان حقیقت جوی را به سوی حق رهبری می‌کند و کوران و مردگان را بینا و زنده می‌سازد.

مولوی از سالکان راه حقیقت و مردم دعوت می‌کند که، چون قادر به دیدار ذات خداوند و وجودِ بیجهت نیستند، چشم در صفات او بگشایند و نور او را در جهات ببینند. اولیا مظهر صفات خداوندند و به منزلهٔ جهاتی هستند که نورِ بیجهت در وجود آنان به تجلّی در می‌آید. آنان مظهر نور حقایق و معارف‌اند؛ و با آنکه در بیان حقایق دقیق و موشکافند، به علت مستعدّ نبودن مردم خاموش‌اند و لب از سخن بسته‌اند. آن کس که طالب کسب فیض و نور حقایق از ایشان است باید فقر اختیار کند و قدم در راه طریقت گذاشته هر نیازی جز نیازمندی به حق را در وجود خویش نابود سازد. چنین فقیری است که مستعدّ و مستحقّ زکاتِ سخنِ مَعرفت‌آمیز اولیا می‌گردد. آنان که با اختیار فقر پشت پا به امیال نفسانی می‌زنند، روح کهنهٔ خود را به روح تازه‌ای تبدیل می‌کنند و از این طریق دوباره متولّد می‌شوند؛ و در این تولّد دیگر است که شایستهٔ غذای روح و مایدهٔ آسمانی می‌گردند و می‌توانند، چنانکه عیسی از مریم شیر می‌نوشد، از زبان عارفان واصل و اولیا شیرجان بنوشند؛ و نیز، همچون عیسی، از هر آنچه مادّی و دنیوی است فارغ و آسوده گردند.

چون نداری تاب ذاتش چشم بگشا در صفات   چون نبینی بیجهت را نور او بین در جهات

---

۱۱۴) نساء ۴:۱۷۱.

۱۱۵) در این مورد ← مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ صص ۱۵۷ و ۲۱۸.

حوریان بین نوریان بین زیر این ازرق تتق / مسلماتٌ مؤمناتٌ قانتاتٌ تائباتٌ[116]
هر یکی با ناز باز و هر یکی عاشق نواز / هر یکی شمع طراز و هر یکی صبح نجات
هر یکی بسته دهان و موشکاف اندر بیان / هر یکی شکرّستان و هر یکی کانِ نبات
جان کهنه می فشان و جان تازه می ستان / در فقیری می خرام و می ستان زیشان زکات
شیرجان زین مریمانِ خورچونکه زاده‌ی ثانیی / تا چو عیسی فارغ آیی از بنین و از بنات...
شمس تبریزی چو بگشاید دهانِ چون شکر / از طرب در جنبش آید هم رمیم و هم رُفات (۱/۲۲۷)

مولوی، در ضمن غزلی، خود را در شمار یکی از این اولیا می شمارد؛ و بصراحت، خود یا اولیا را ــ که خود در شمار آنان است ــ به مریم تشبیه می کند، از آن جهت که حاملهٔ نور خدایی است. این اولیا سیّارگان خرمنگاه چرخ اند؛ هر چند، چون عیسی، بظاهر بستهٔ جسم چون گهواره اند. از نور اسرار الٰهی حامله اند، و از بادهٔ معارف مست اند. با اینهمه، چون از کوه آهن و سنگ خاره هم صبورترند، چون حلاّج نیستند که جوی از اسرار یار را فاش کنند:

کوه طور از باده اش بیخود شدو بدمست شد / ما چه کوه آهنیم، آخر چه سنگ خاره ایم!
یک جو از سرّش نگو ییم ارهمه جوجوشو یم / گرد خرمنگاه چرخ ار چه که ما سیّاره ایم
همچو مریم حامله ی نور خدایی گشته ایم / گر چه عیسی بستهٔ این جسم چون گهواره ایم. (۳/۲۸۷)

مریم: تن
عیسی: جان

نسبت تن با روح را نیز می توان مثل نسبت مریم با نور خدایی یا روح که روح القدس در وی می دمد، دانست عیسی در مریم مثل روح در تن است. انسانها همه، مثل مریم، آبستن از روح الهی هستند که توسط جبرئیل یا عقل فعّال یا روح القدس در اجسام آنها قرار گرفته است.

کیست که از دمدمهٔ روح قدْس / حامله چون مریم آبست نیست. (۱/۲۹۸)

آنچه سبب زاده شدن روح یا عیسی ما می گردد و آن را از قوه به فعل در می آورد توجه و اندیشه به این عیسی و غم از قوه به فعل آوردنِ آن است. به عبارتِ دیگر، این درد است که صاحب درد را به دنبال دوا و علاج می کشاند. دردِ از قوه به فعل آوردن روح است که سبب

۱۱۶) اشاره است به تحریر ۶۶:۵.
۱۱۷) اشاره به گفته ای است منسوب به عیسی(ع): لَن یَلِجَ مَلکوتَ السمواتِ مَنْ لَمْ یولَدْ مَرَّتَیْن.

زایش عیسیِ ما می گردد:

درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست؛ تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد، او قصد آن کار نکند... تا مریم را درد زه پیدا نشد، قصد آن درخت بخت نکرد که آیه: **فَاَجاءَ هَا المَخاضُ اِلیٰ جِذعِ النَّخْلَةِ** (مریم ۲۳:۱۹). او را آن درد به درخت آورد و درخت خشک میوه‌دار شد. تن همچون مریم است و هر یکی عیسیی داریم. اگر ما را درد پیدا شود، عیسیِ ما بزاید؛ و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نهانی که آمد باز به اصل خود پیو ندد، الاّ ما محرومانیم و از او بی بهره.

مریم: عشق قدیم

جان از درون به فاقه و طبع از برون به برگ — دیو از خورش به هیضه و جمشید ناشنا
اکنون بکن دوا که مسیح تو بر زمینست — چون شد مسیح سوی فلک فوت شد دوا [۱۱۸]

مولوی این درد عشق را، که باید سبب عیسی زایی شود، در فیه ما فیه، علاوه بر کوشش و جهد در حقیقت، مرهون عنایت می داند:

امیدواریم از حقّ ــ تعالی ــ که حالتی پدید آورد که آن عنایت اوست که بالای صد هزار جهد و کوشش است، که **لَیْلَةُ القَدْرِ خَیْرٌ مِنْ اَلْفِ شَهْرٍ**. این سخن و آن سخن یکی است که **جَذْبَةٌ مِنْ جَذَباتِ اللّهِ تعالیٰ خَیْرٌ مِنْ عِبادَةِ الثَّقَلَیْنِ** یعنی چون عنایت او در رسد، کار صد هزار کوشش کند و افزون. کوشش خوب است و نیکو و مفید است عظیم، اما پیش عنایت چه باشد؟ پرسید که عنایت کوشش دهد؟ گفت: چرا ندهد؟ چون عنایت بیاید کوشش هم بیاید. عیسی ــ علیه السلام ــ چه کوشش کرد که در مهد گفت: انی عبداللّه آتانی الکتاب... [۱۱۹]

این عنایت بیدار کردنِ عشق قدیم در دل انسان است ــ عشقی که با میثاق الست در ذرّیت آدم نهاده شد[۱۲۰]. در واقع، شعله و گرمی این عشق است که کوشش سالک را در طریق

۱۱۸) فیه ما فیه، صص ۲۰ و ۲۱.
۱۱۹) همانجا، ص ٥٤.
۱۲۰) در بارهٔ عشق ← «تفسیر داستان ابراهیم»، ذیل «آتش» و «کشش و کوشش عشق»؛ و نیز «تفسیر داستان ایوب».

عشق به سامان می رساند و عیسی زایی ممکن می گردد. در این چشم انداز است که مولوی، در بیتی عشق قدیم را به مریم تشبیه می کند که مُسیحی عجب می زاید. این مسیح عجب، که زادهٔ عشق قدیم است، می تواند شمس باشد که خرد در مقابل او سپر می اندازد و مجال قدرت‌نمایی برایش باقی نمی ماند.

عشق ز زنجیرخویش جست وخردرا گرفت   عقل ز دستان عشق ناله کنان، داد داد
مریم عشق قدیم زاد مسیحی عجب   داد نیابد خرد چونکه چنین فتنه زاد.(۲/۱۹٤)

مریم: دل، جان

پیش از این، بارها اشاره کرده‌ایم که جام جم و آینهٔ غیب نمای عارف دل اوست. این دل یا جان یا روح است که، اگر نور عشق در آن بتابد و به دستگیری پیر از طریق سلوک و مراحل آن بگذرد، از آلایشها و کدورات ناشی از شرایط زیستِ دنیوی پاک و صیقلی می گردد و مظهر انوار جمال و معارف الهی می گردد و آب حیات معرفت را به سوی لبان عارف جاری می سازد. بنابراین، عارف را به اعتبار جام جمِ دلِ اوست که می توان با مریم مقایسه کرد؛ و این مقایسه را می توان مستقیم میان دل و مریم برقرار ساخت، از این نظر که هر دو حامل نور و روح الهی هستند. دل در عالم صغیر به مثابهٔ مریم در عالم کبیر است. مولوی در ترکیب تشبیهی «مریم دل» و نیز «مریم جان» ــ که بعداً بدان خواهیم پرداخت ــ به همین موضوع اشاره می کند.

انوار جمال یار و معرفت حقیقی چون مایدهٔ آسمانی است که از مطبخ عالم غیب به دل می رسد. دل، اگر عاشق نشود و در آتش این درد عشق نسوزد، به اصل و کان خود نمی رسد و چون زری است که خرج می شود و به کان نمی پیوندد. دل محل عشق و معرفت است. امانت خداوند در وجود انسان نور عشق و معرفت است. تا این امانت، که نور خداست، در اثر قطع بندهای اسارت جهان مادّی به دل نرسد، دل به کان خویش نمی پیوندد. بیداری حس، که موجد اشتغال دل به دنیاست، مانع پیوستن دل و رفتن او از این جهان بدان جهان می گردد؛ و در نتیجه، مانع رسیدن نور الهی به دل می شود. امّا، چون حس به خواب رود و بندهای اشتغال از پایِ دل گشوده گردد، همچنانکه در عالم خواب، دل به اصل و کان خویش می پیوندد؛ و در اثر این پیوستن، نور و امانت خدایِ نادیدنی به دل نهان و ناپیدا می رسد؛ و دل، همچون مریم، حامل انوار مسیح می گردد.

سیه آن روز که بی نور جمالت گذرد   هیچ از مطبخ تو کاسه و خوانی نرسد
وایِ آن دل که زعشق تو در آتش نرود   همچو زر خرج شود هیچ به کانی نرسد

سخن عشق چو بی درد بوَد، بر ندهد   جز به گوش هوس و جز به زبانی نرسد
مریم دل نشود حامل انوار مسیح   تا امانت[۱۲۱] ز نهانی به نهانی نرسد
حس چو بیدار بوَد خواب نبیند هرگز   ازجهانتانرودلبهجهانی‌نرسد.(۲/۱۴۵)

شمس تبریزی خورشید نور افشان و صبح سعادتهاست. او چون نور افشان باز گردد، جانِ عاشق، که در شب تاریک هجر خاموشی گزیده بود، به بانگ و افغان درمی آید. خورشید ابتدا خود نور می افروزد، و سپس نور افشانی می کند. اما آنچه مانع رسیدن این نور به جان عاشق می شود حجاب تن است؛ چون گرد و غبار تن فرو نشیند و این حجاب از میان برخیزد یا از طریق سلوک و ذکر و ریاضت تنک گردد، نور جمال معشوق به جان عاشق می پیوندد و جانان به جان می رسد. با ناپدید شدن شمس، جان مولوی دچار شب تاریک هجر می گردد و دل مسکین در جستجوی معشوق آواره می شود. چارهٔ بازآمدن دل و فرود آمدن یار و معشوق یا نورِ جمال معشوق برداشتن حجاب و فرونشاندن غبار تن است. مولوی چنین می کند؛ و دل، چون ازین چاره آگاه می شود و میان خودَ و عاشق حجاب تن را برداشته می بیند، رقص کنان به وجود عاشق بازمی گردد. اکنون دل، که محل ورود معشوق و عشق است، آیینه ای شده است تا جان یا معشوق، که همان شمس آزاد شده از اسارت دنیای مادی، خمیده از بار سنگین رنج و محنتهای سلوک وبه کتم عدم پیوسته است، در آیینهٔ دل مولوی جلوه کند. معشوق یا جان یا نور الهی، بدین طریق، دست زنان به دل باز می گردد؛ و مولوی، بعد از آن فراق، دو باره شمس را در وجود خویش کشف می کند[۱۲۳]. اکنون دل عاشق مریمی است آبستن از معشوق که نور حق یا خود شمس است. روح عاشق (مولوی)، که چند روزی مهمان تن است، اکنون عیسیی است که اگر به سخن درمی آیدبه اشارهٔ معشوق (شمس) است که سراسر دل او را در تسخیر و ارادهٔ خود دارد. به ارادهٔ معشوق است که عاشق لب باز می کند و سخنان حکمت و معرفت بر زبان او جاری می شود. شمس نور جهان است؛ و جانِ مولوی، در پرتو این نور، در لمعان و نورافشانی است. در واقع، دیگر مولوی در میان نیست. آنکه در وجود او حکم می راند، شمس است و نور حقّ است. شمس

۱۲۱) امانت اشاره است به آیهٔ: إِنّا عَرَضْنَا الأمانَةَ عَلَى السَّمٰواتِ والأرْضِ والجِبالِ فَأبَیْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها وَأشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلها الإنْسانُ. (احزاب ۳۳: ۷۲ مولوی در بیتی می گوید: بر خاک من امانت حق گر نتافتی / من چون مزاج خاک ظلوم و جهولمی. (۶/۲۳۰)

۱۲۲) در کشف الاسرار، ج ۸ ص ۱۳۲۰ آمده است: «قفس قالب است و امانت جان مرغ» در مثنوی آمده است: چون ز حس بیرون نیامد آدمی / باشد از تصویر غیبی اعجمی. دفتر سوم، ص ۵۸.

۱۲۳) ← «تفسیر داستان خضر» ذیل «خضر: آب حیات، مرد کامل».

در هر کجا که قدم بگذارد، آن جا دیگر جا و مکانی نیست و از آن جا و مکان اثری باقی نمی ماند.

آن صبح سعادتها چون نورفشان آید / آنگاه خروس جان در بانگ و فغان آید
خور نور درخشاند پس نور برافشاند / تن گرد چو بنشاند جانان بر جان آید
مسکین دل آواره آن گمشده یکباره / چون بشنود این چاره خوش رقص کنان آید
جان به قدم رفته در کتم عدم رفته / با قد به خم رفته در حین به میان آید
دل مریم آبستن یک شیوه کند با من / عیسی دو روزه‌ی تن در گفت زبان آید[۱۲۴]
دل نور جهان باشد جان در لمعان باشد / این رقص کنان باشد آن دست زنان آید
شمس الحق تبریزی هرجا که کنی مقدم / آن جا و مکان دردم بی جا و مکان باشد. (۲/۵۰)

پیش از این، در تفسیر داستان خضر، ضمن تفسیر آب حیات، اشاره کردیم که حقّ در ولی کامل می زیَد. در مستیِ حاصل از فنای فی اللّه، که همراه محو انائیت عارف است، آنچه عارف می گوید و می کند، در واقع، کرده و گفتهٔ حقّ است. شمس اگر، چون منصور، دم از اناالحقّ می زند، این او نیست که چنین می گوید؛ بلکه حقّ است که از زبان او سخن می گوید؛ و یا، به تعبیر مولوی، دم بادهٔ حق است که انگیزهٔ چنان سخنی است.

الحق تونگفتی ودم بادهٔ او گفت / ای خواجهٔ منصورتوبردارچرایی ؟(۶/۱۸)

مولوی، پس از رفتن شمس، چنانکه گفتیم، او را در وجود خویش می یابد و خود شمس می شود به همین سبب است که او مخزن اسرار است. چشمهٔ دل او از وجود شمس پریِ خانهٔ حسن است؛ و اگر جان او آشفته و شیداست، شیدای معشوق و محبوبی است که در خانهٔ دل او زیست می کند. درنگ مولوی در غار تاریک دنیا، در حالی که دلدار یا شمس از آن بیرون رفته است، بدان سبب است که ظاهر کار چنین می نماید. اما شمس در حقیقت در جان و دل مولوی است، و سراسر جان او را در پرتو نور خود به لمعان درآورده است. جان مولوی، چون مریمی که از عیسی حامله است، حامل شمس است؛ و از این روی است که او مخزن اسرار الهی است؛ و در عالم کثرت، در پی زنّار بندگی و تصفیهٔ روح از طریق عشق و خدمت معشوق است؛ و در خانهٔ عشق شمس اعتکاف گزیده است تا همواره مست از بادهٔ عشق و معرفت باقی بماند.

---

۱۲۴) مریم ۱۹: ۲۹: فَأَشارَتْ إِلَيْهِ قالوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي المَهْدِ صَبِيّاً.

در غار فتم[۱۲۵] چون دل و دلدار حریفند | دلدار چو شد، ای دل، در غار چرایی
آن شاه نشد لیک پی چشم بد این گو | گر شاه بشد مخزن اسرار چرایی...
بر چشمهٔ دل گرنه پری خانهٔ حسنست | ای جانِ سراسیمه پری‌وار چرایی
ای مریم جان گر تو نه‌ای حامل عیسی | زان زلف چلیپا پی زنّار چرایی
گر از می شمس الحق تبریز نه مستی | پس معتکف خانهٔ خمّار چرایی؟(۶/۱۸,۱۹)

چنانکه ضمن توضیح تلمیح آسمان چهارم و بالا رفتن عیسی دیدیم، مفسران نوشته‌اند که خداوند عیسی را به آسمان چهارم برد. در قصص الانبیاء آمده است که جبرئیل عیسی را به آسمان برد. به هر حال، در این روایتها اختلافی وجود ندارد؛ زیرا خداوند فاعل اصلی است؛ و کارِ بالا بردن عیسی توسط جبرئیل هم که صورت گرفته باشد، در حقیقت حق او را به آسمان برده است. نوری که در آینهٔ جان صوفی تجلی می کند هم حق می تواند باشد هم جبرئیل؛ و اتحاد جانهای مؤمنان نیز به سبب آن است که همه از نور واحدی است که در اصل همان نور حقّ است. شمس نیز، به عنوان پیر و ولیّ کامل عصر مولوی، آبستن از همین نور است؛ و آنگاه که مولوی شمس را از دست می دهد و از یافتن او نومید می شود، همین نور را در وجود خود کشف می کند. شمس در حضور چون مریمی است که آبستن و حامل این نور است؛ با اینهمه، در غیبت شمس؛ مولوی آن نور را ــ که شمس به سبب برخورداری از پرتو آن شمس شده بود ــ در خویش می یابد. لحظاتی که این احساس به مولوی دست می دهد لحظات بسط و شور و شادی عارفانهٔ اوست، لحظاتی است که ناامیدیِ حاصل از فراق شمس به امید بدل می شود. در غزلی که حاصل یکی از این لحظه های بسط است مولوی شمس را مریمی می بیند که هر چند لذّت حضور او را در عالم واقع از دست داده است از لذّت احساس نور حق در دل خویش سرشار است. در این لحظه و لذّت ناشی از این احساس است که مولوی خطاب به جان ــ که هم «منِ» خود اوست و هم می تواند «منِ» همهٔ کسانی باشد که با او اشتراک حال دارند ــ سفارش می کند که نومید و مأیوس نباشد، زیرا معشوق حقیقی از غیب باز آمده است:

نومید مشو جانا کاومید پدید آمد | اومید همه جانها از غیب رسید آمد
نومید مشو گرچه مریم بشد از دستت | کان نور که عیسی را بر چرخ کشید آمد
نومید مشو، ای جان، در ظلمت این زندان | کان شاه که یوسف را از حبس خرید آمد...

۱۲۵) مولوی ترکیب «غار جهان» را نیز در کلیات شمس آورده است: از غیب یکی لعلی در غار جهان آمد / وان لعل شده حیران در عزّت کان من. (۴/۱۵۵)

ای روزه گرفته تو از مایدهٔ بالا روزه بگشا خوش خوش کان غُرّهٔ عید آمد. (۲/۵۵)

آمدن غُرّهٔ عید، که تصویری از لحظات نزدیکی وصل و پیوند نور حق با دل عارف است و توأم با یافت و احساس معرفت الهی و معارف غیبی یعنی مایدهٔ آسمانی است، به دنبال ریاضت و گرسنگی یا روزه گرفتن است. در غزلی که به دنبال غزل فوق می آید، عید آمده است و لحظات احساس نزدیکی وصل و پیوند با حق گذشته و وصل اتفاق افتاده است. این اتفاق به سبب آن است که اکنون مولوی مستِ حضورِ همان نوری است که از جملهٔ او را «معتمد سدره» می خواند که از «عرش مجید» آمده است و یا «قیصر مهرو یان» که از «قصر مشید» آمده است. این «معتمد سدره» و «قیصر مهرو یان» همان نور آسمان و زمین است که جبرئیل و شمس از جمله تجلیّات او در مراتبی از مراتب هستی است؛ و بنابر این، هر کدام می تواند ممثّل حق در مرتبه ای از ظهور باشد.

عید آمد و عید آمد وان بخت سعید آمد بر گیر و دهل می زن کان ماه پدید آمد
عید آمد، ای مجنون غلغل شنو از گردون کان معتمد سدره از عرش مجید آمد
عید آمد ره جو یان رقصان و غزل گو یان کان قیصرمهرو یان زان «قصرمشید» آمد...
من بندهٔ آن شرقم در نعمت آن غرقم جز نعمت پاک او منحوس و پلید آمد (۲/۵٦۰)

همان طور که مریم توسط جبرئیل از نور حق و روح خداوند حامل عیسی می گردد، سالک طریقت از دم پیرو ولیّ کامل حامل عیسی معنی می گردد و خود عیسی نفس می شود. به همین سبب، مولوی ــ که بعد از شمس، وی را در وجود حسام الدین چلبی می بیند و او را خلیفهٔ خود می کند ــ کسی را که می تواند از نَفَسی جیبِ مریم را حامل معنی کند و از وی عیسی نَفَسی سازد حسام الدین می داند، که مجمع ارواح است و بحری است که دیگران در مقابل او سیل و فرات اند.

در دل عارف تو هر دو جهان یاوه شود کی درآید به دو چشمی که ترا دیدخسی
جیب مریم ز دمش حامل معنی گردد که منم کز نفسی سازم عیسی نفسی
مجمع روح توی، جان به تو خواهد آمد تو چو بحری همه سیل اند و فرات وارسی...
ای ضیاء الحق ذوالفضل حسام الدین، تو عارف طبّ دلی بی رگ ونبض ومَجَسی. (٦/۱۴۹)

همین مریم شدن و عیسی زایی از دم شمس نیز حاصل می شود:

گشت جان ازصدرشمس الدین یکی سودایی دردرون ظلمت سودا ورا دانایی...

یک نفس درپردهٔ عشقش چوجانت غسل کرد همچومریم ازدمی بینی توعیسی زایی.
چون بزدای همچومریم آن مسیح بی پدر گرد داین رخسار سرخت زعفران سیمایی. (٦/١١٥)

مریم: جان

عیسی زایی: بیان سخنان معرفت آمیزو عرفانی

چنانکه از ابیات اخیر برمی آید، عیسی زایی، هم به معنی تحقق جوهر الٰهی در انسان است که از طریق عشقِ به حق حاصل می شود، و هم ممکن است به معنی بیان معارف و حقایق باشد که به دنبال تحقّق جوهر الٰهی امکان می پذیرد. هر جانی، تا وقتی که از نور الهی و تابش انوار حق بی بهره است، همچون مریمی است که به عیسی آبستن نشده است. امّا استعداد قبول نور خدا و آبستنی ازعیسی بالقوّه در او موجود است. سپردن طریقت و طی مراحل سلوک و عنایت حق و دستگیری پیر و نیز عشق، که در نهایت به تسلیم به محبوب و محو اراده در ارادهٔ محبوب منجر می گردد، این قوّه را به فعل درمی آورد. حجاب از جان برمی خیزد. جان مظهر انوار غیب می گردد و ازعیسی آبستن می شود. سخنان بکر و معرفت آمیزی که به دنبال این تحوّل روحی از زبان عارف خارج می شود نتیجهٔ ادراک صور و معارفی است که نه از راه اکتساب بلکه از چشمهٔ جان و دل می جوشد و بر لب جاری می گردد؛ و این به منزلهٔ زادن عیسی است.

جان خواسته ای جان اینک من واینک جان جانی که ترا نبود دبر قعر جهنم زن
خواهی که به هر ساعت عیسیّ نوی زاید زان گلشن خود بادی بر چادر[126] مریم زن. (٤/١٥٣)

مولوی، در مثنوی، اشاره می کند که جانها در اصل خود عیسی دم اند. آنچه سبب نهان ماندن این قدرت است، حجابهای ناشی از شرایط زیست در دنیا و زندگی مادی است. اگر این حجابها برخیزد، گفتِ هر جانی مسیح آساست و مرده را زنده می کند. برای رسیدن به این مرتبه، خودداری از حرص و دلبستگی به آب و نان اینجهانی لازم است.

عالمی را یک سخن ویران کند روبهان مرده را شیران کند

---

١٢٦) در اینجا «چادر مریم» به معنی چادر روح است؛ و منظور از چادر مزاج انسانی است که از ترکیب اخلاط به وجود می آید و سبب قوام کالبد است؛ به همین سبب قالب و کالبد نیز می توان معنی کرد. مولوی در بیتی می گوید: از بلغم و صفرای ما وز خون و از سودای ما / زین چار خرقه روح را ای شاه چادر ساختی. (٥/١٨٦)

جانها در اصل خود عیسی دمست یک دمش زخمست و دیگر مرهمست
گر حجاب از جانها برخاستی گفتِ هر جانی مسیح آساستی
گرسخن خواهی‌که گو یی چون شکر صبر کن ازحرص واین حلوا مخور.[۱۲۷]

خودداری از حرص ورزیدن و دلبستگی به این جهان ثمره‌اش پیوند و برخورد جان کلی یا نور حق با جان جزوی است. پیوند و تماس جان کل با جانِ جزوی انسان حامله شدن جان جزوی را سبب می شود از نور جانِ جان، همچون حامله شدن مریم از مسیح. جانی که از جان جان حامله می گردد، جهان را از وجود خود حامله می کند. او پیر و ولیّ کاملی است که عیسیِ روحِ جهانیان را با دم آسمانی خویش می زایاند.

جان کل با جان جزو آسیب کرد جان ازو دُرّی ستد در جیب کرد
همچو مریم جان از آن آسیب جیب حامله شد از مسیح دلفریب
آن مسیحی نه که بر خشک و ترست آن مسیحی کز مساحت برترست
پس زجان جان چون حامل گشت جان از چنین جانی شود حامل جهان[۱۲۸].

این ازعیسی حاملان اند که از لعل لب معشوق شراب نوشیده‌اند، و از خندهٔ او شکر خاییده‌اند، و می توانند نشانه های این باده را به هوشیاران بنمایند.و اگر بخواهند، عیسیِ هوشیاران را بزایند.

از لعل لبش شراب نوشید وز خندهٔ او شکر بخایید
چون روز شود به هوشیاران زین باده نشانه وانمایید
در جیب شما چو در دمیدند عیسی زایید اگر بزایید...(۲/۱۰۸)

مریم: گلها و گیاهان، نیشکر

نفس باد بهاری زمین سرد و خاموش را از گلها و گیاهان آبستن می کند، و نیز بر شاخه های خشک گیاهان گل و برگ می رویاند. مستی که از شراب انگوری مست است آنچه خورده است برمی گرداند و، به تعبیری دیگر، شکوفه می کند؛ و شکوفه های آن کس که از بادهٔ روحانی مست است سخنان معرفت‌آمیزی است که از دلش به سوی زبان می آید و جاری می شود. گلها و سبزه‌ها وگیاهانی که در بهار می رویند نیز به منزلهٔ شکوفه های بهارِ مست است. بهارِ جهان شکفتن گلها و گیاهان است؛ و بهارِ جان نشاط و خرمی حاصل از

۱۲۷) مثنوی، دفتر اول، ص۹۸.
۱۲۸) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۱۱.

احساس پیوند جان با جان جان که ظهور محسوس و عینی آن سخنان معرفت‌آمیز و طرب انگیز عارف است. از گلها و گیاهان بهاری و زمینی بوی خوش عطر در دشت و صحرا پراکنده می شود؛ و از سخنان عارف بوی محبوب، که چون بوی نافهٔ تتاری است، بر دشت و صحرای دلها می وزد. باغ، پس از تحمل رنج و سختی زمستان، از دم بهار خرم و کامل و شاد می شود و دم بهاری بر او می وزد؛ عارف نیز، پس از سختی ریاضت و ذکر و خلوت‌نشینی، آیینهٔ جلوهٔ حق می گردد و نور حقّ در دلش فرودمی آید. گلها و گیاهان چون حوریان زاده از میان خاک سیاه، و چون مریمان حامل از دم فرشته‌اند؛ عارفان نیز جانشان، پس از آنکه به نور حق آبستن می شود، چون مریمان آبستنی هستند که از دم حق حامله‌اند و از زندان تعلقات مادی و بندهای اسارت تن رسته و آزادند. دیدار بهار و رستاخیز جهان مولوی را به یاد بهار جان و تعالی و شکوفایی روح در نتیجهٔ آسیب جانِ جزوی با جان کل می اندازد.

ز بهار جان خبر ده هله ای دم بهاری　　زشکوفه هات دانم که نوهم زوی خماری
بشکف که من شکفتم تو بگو که من بگفتم　　صفت صفا و باری زجمال شهریاری ...
چونسیمْ شاخه ها رابه نشاط اندرآرد　　بوزدبه دشت وصحرادم نافهٔ تتاری
چوگذشت رنج ونقصان همه باغ گشت رقصان　　که زبعد عُسریُسری بگشاد فضل باری ...
همه مریمند گویی به دم فرشته حامل　　همه‌حوریند زاده زمیان خاک تاری. (۶/۱۴۱)

مولوی، در شعری که مطلع آن خبر از آمدن ماه رمضان می دهد، ضمن ترکیب «مریم نی»، نیشکر را به مریم تشبیه می کند. در این شعر، مولوی انسان غافل از حق و اسیر تعلّقات را دعوت به ترک حلوا می کند و توجه به حلوایی می دهد. گرفتاری مرغ روح در زندان بیضهٔ این جهان ناشی از توجه و لذّت جویی انسان از حلوا و غذای اینجهانی و عوارض ناشی از آن است. اگر انسان چون نی درون خویش را از غذای اینجهانی خالی کند و لب بر لب نایی بگذارد، آنگاه ازدم او پرمی شود و شکّر مایدهٔ آسمانی می خورد. به سبب خالی بودن و تهی بودن نیشکر است که بادی که بر آن می وزد در آن قند مضمر است، و لین باد آن را از شکر سرشار می کند. پس نی مثل مریمی است روزه‌دار که بادبهاری ــ که خود از انفاس خداوند است ــ آن را از عیسیِ شکر حامله می کند. انسان نیز به شرطی جبرئیل در او می دمد و چون مریمش از عیسی روح و نور حق حامل می کند که، از طریق روزه و گرسنگی، چون نی درون خود را خالی کند، تا استعداد دریافتِ نفخهٔ حق را ــ که در آن، قندِ مایدهٔ روحانی و غذای جان مضمر است ــ حاصل کند.

خالی‌شو خالی به لب بر لب نایی نه | چون نی زدمّش پُر شو وانگاه شکر می خا
بادی که زند برنی قندست در و مضمر | وان مریم نی زان دم حامل شده حلویّا.(۷/۹۱)

در ترکیب «مریمان شکرستان»، که مولوی در شعری آورده است، نیز مریم در مرتبهٔ اول به مفهوم نیشکر است و «مریمان شکرستان» یعنی نیهای رو ییده در نیستان یا نیهای مزرعهٔ نیشکر، که چون توسط حق بر آنها بادی که قند در او مضمر است بوزد، از شکر آبستن می شوند. مولوی در بیتی از یک ترجیع بند، که ترکیب «مریمان شکرستان» نیز در همان ترجیع بند آمده است، می گوید:

هین چوخورشید ومهی ازمه وخورشید تو بِه / می ستان نورزسبحان وبه خلقان می ده. (۷/۱۳۵)

این کس که نور از سبحان می گیرد و به خلقان می دهد هم جبرئیل است و هم می تواند شمس باشد. خداوند در داستان مریم می فرماید: فَاَرْسَلْنا اِلَیْها روحَنا[۱۲۹] این روح، چنانکه گفتیم، همان جبرئیل است و، بنابراین، نام دیگر جبرئیل را علاوه بر «روح القدس» و «عقل فعال»، «روح اللّه» نیز می توان دانست. ارواح آدمیان از همین جبرئیل است و از قوه به فعل آورندهٔ نفسهای ناطقهٔ آدمیان نیز، همین فرشته است. این فرشته مدبّر عالم کون و فساد و واسطهٔ وحی میان حق و انبیا و بخشندهٔ حکمت و معرفت به متألهانی است که عقل آنها به درجهٔ عقل مستفاد رسیده است[۱۳۰]. ولیّ کامل یا پیر خود به منزلهٔ جبرئیلی است در میان خلق. او نیز نور از سبحان می گیرد و به خلقان می دهد. به همین سبب، مولوی به شمس نیز همان قوتهایی را نسبت می دهد که به جبرئیل نسبت داده شده است؛ و او را گاهی با همان نامی می خواند که جبرئیل را بدان می خوانند. جبرئیل است که تأثیر روح و نور خدا را می گیرد و به عالم کون و فساد می دهد، تا گلشن سبز و خرم می شود و گلها لب و رخسار به خنده می گشایند و نیها از شکر بارور می شوند؛ و شمس است که نی جانها را، که از شکرستان و نیستان عالم غیب و ناکجاآباد ارواح به این جهان آمده‌اند و به تنها تعلق گرفته اند، از نور حقّ آبستن می کند. آب حیات و باد صبای مولوی، که انفاس حق را بدو

---

۱۲۹) مریم ۱۹:۱۷.

۱۳۰) در این باره و برای آشنایی بیشتر با عقل فعال و ارتباط آن با جبرئیل و عطای علم و وحی، از جمله ← رساله در حقیقت و کیفیت سلسلهٔ موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، مقدمه، صص سه تا نه و متن، ص ۲۷؛ ــ نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت، صص ۲۷۱ و بعد؛ ــ مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، کتاب المشارع والمطارحات، ص ۴۵۰ و بعد؛ و نیز ← مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۳؛ رسالهٔ بستان القلوب، ص ۳۸۲؛ ــ رسالهٔ نفس، صص ۱۱ — ۲۷.

می رساند و روح او را از لذّت و شیرینی معرفت آکنده می کند، شمس تبریزی است.

نه تو خورشید بدی بنده چو استارهٔ روز — نه تو چون شمع بدی بنده ترا همچو لگن؛
بی تو ای آب حیات من وای باد صبا — کی بخندد دهن گلشن و رخسار سمن
تا ز انفاس خدا در ندمد روح الله — مریمانِ شکرستان نشوند آبستن

مولوی در غزلی باد را جبریل و مخاطب را شاخ گل و مریم می خواند. باد بهاری به جنبش و رقص درمی آید، و شاخ گلی را به جنبش و فعالیت وامی دارد، و رقص و حرکت و جنبش این سبب سبزی و شادابی باغ می گردد. این تصویر طبیعی را می توان در مقایسه با انسان تفسیر کرد. انسان چون شاخ گل است. روح و جانِ او مثل گل است، و تن او مثل شاخ گل که پای در خاک و زمین دارد. این شاخ گل را فکر می جنباند که خود ناشی از جان و روح انسانی است. قول و فعل انسان، که نمایش جنبش اوست، خمیر مایهٔ فکر و جان او را گواهی می دهد[۱۳۱]. از رنگ و بوی گلِ جان و فکر، که در صورت محسوس قول و فعل ظاهر می شود، می توان دریافت که آیا جان اسیر شهوات و امیال و صفات پست و بی ارزش حیوانی است و به جهان مادی و تعلقّات آن دل بسته است یا متوجه عالم روحانی و جو یای حکمت و معرفت حقیقی و روحانی؟ جانی که متوجه اصل خو یش باشد و خود را آیینه و ار مظهر تجلّی انوار آسمانی و مهبط انفاس روحانی کرده باشد چون مریم است، و فکری که از این جان مایه می گیرد چون جبرئیل است؛ زیرا چنین جانی فیض از نور و نفس حقّ، که به واسطهٔ فرشتگان عطا می شود، می گیرد؛ در چشم انداز دیگر عقلی است که به درجهٔ عقل مستفاد رسیده و به عقل فعّال یا جبرئیل پیوند دارد ــ قول و فعلی که از جنبشِ جبرئیلِ جان و فکر و جنبشِ مریمِ تن در این حال حاصل می شود عیسیِ گُلرو یی است که سبب حیات مردگان و شفای کوران می گردد. این عیسیِ گُلروی همچنان می تواند معنی و معرفتی فرض شود که، چون در قول ظاهر می شود، غذای روح و جانِ تشنگان معرفت می گردد؛ و بر خلاف غذاهای زمینی که حاصل جهان کون و فساد است و به معده می رود، چون کیقباد بر تختگاه دماغ انسانها تکیه می زند.

شاخ گلی باغ ز تو سبز و شاد — هست حریف تو درین رقص باد
باد چو جبریل و تو چون مریمی — عیسیِ گُلروی ازین هر دو زاد
رقص شما هر دو کلید بقاست — رحمت بسیار برین رقص باد
تختگه نسل شما شد دماغ — تخت بود جایگه کیقباد

۱۳۱) قول و فعل آمد گواهان ضمیر / زین دو بر باطن تو استدلال گیر. (مثنوی)

میوهٔ هر شاخ به معده رود زانکه برُستست ز کون و فساد...(۲۶۱/۲)

مولوی، در مثنوی نیز، جنبش تن را ناشی از فکر می داند و فکر را به باد تشبیه می کند. باد ممکن است از مشرق بوزد؛ که در این صورت باد صباست که مایهٔ سرسبزی و خرمی می شود؛ و ممکن است از مغرب بوزد که در این صورت باد دبور است که خصوصیاتی در مقابل و ضد صبا دارد. باد فکرت نیز مشرقی و مغربی خاص خود دارد. باد صبای فکر مشرقش یا محل وزیدنش مشرق عالم غیب است[۱۳۲] و باد دبورِ فکر محل وزیدنش مغرب این جهان است. جهتِ جنبش و فعالیت تن حاکی از سرشت و ماهیت بادِ فکرتی است که انگیزهٔ جنبش و کوشش انسان است. اگر انسان خود را از قید تعلّقات و توجه به عالم ماده و لذتهای جسمانی و مادی رها کرده باشد، جنبانندهٔ او باد صبای فکرت است که از مشرق، یعنی عالم غیب، بر دل او می وزد و جهت جنبش و کوشش او به سوی تعالی و بازگشت به عالم روحانی است. و اگر انسان خود را از قید تعلّقات و توجه به عالم ماده رها نکرده باشد، نفس و امیال نفسانی بر او غلبه دارد و جنبانندهٔ او باد دبور فکرت است که از مغرب، یعنی عالم ماده و محسوس، می وزد و جهت جنبش و کوشش او به سوی هر چه بیشتر غرق شدن در عالم مادی و دلبستگی به لذتهای اینجهانی است. انسانی که نفس بر او غلبه دارد، مثل ماه است که جماد است و مشرقش خورشید عالم محسوس است؛ و انسانی که بر نفس خویش غالب آمده و جو یای حقیقت است، دل و جانش، که از عالم مادی نیست، بر او حاکم است و از خورشید عالم غیب، که خورشید عالم محسوس به منزلهٔ قشر و عکس آن است، نور می گیرد و مشرقش جانِ جانِ جان است.

این بدن مانند آن شیر علم فکر می جنباند او را دمبدم
فکر کان از مشرق آید آن صباست وانکه از مغرب دبور باو باست
مشرقِ این باد فکرت دیگرست مغربِ این باد فکرت زان سرست
مه جمادست و بود شرقش جماد جانِ جانِ جان بود شرق فؤاد
شرق خورشیدی که شد باطن فروز قشر و عکس آن بود خورشیدِ روز...[۱۳۳]

با در نظر گرفتن مناسبتها و شباهتهایی که میان زوجهای عالم غیب و عالم محسوس، مشرق

---

۱۳۲) مولوی در بیتی عیسی را، که روح الله است و گفتیم گاهی به عنوان استعاره برای روح و جان به کار می رود، به «باد صبا» تشبیه کرده است: بهر تواضع بر خری بنشست عیسی ای پدر / ورنه سواری کی کند بر پشت خر باد صبا؟(۷/۱۳۷)

۱۳۳) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۴۵۸.

و مغرب، خورشید و ماه، و دل و نفس وجود دارد، همچنین می توان جان و دل را، که محل تابش انوار حق است، مشرق باد صبای فکر و نفس را، که محل و انگیزهٔ تمایلات شهوانی و مادی و لذایذ جسمانی است،مغرب باد دبور فکر تفسیر کرد؛ که اوّلی سبب جنبش و کوشش انسان به سوی تعالی و عالم معنی، و دومی سبب جنبش و کوشش انسان به سوی پستی و عالم مادی و لذتهای جسمانی است. مولوی، به دنبال شعری که از مثنوی نقل کردیم، به اینجا می رسد که

نقشبندانند در جوّ فلک ‌‌‌ ‌ کار سازانند بهر لی ولک
گر نبینی خلق مشکین جیب را ‌ ‌ بنگر ای شب کور، این آسیب را
هر دم آسیبست بر ادراک تو ‌ ‌ نبتِ نو نو رسته بینِ از خاک تو
زین بُد ابراهیم ادهم دیده خواب ‌ ‌ بسط هندستانِ دل را بی حجاب.[۱۳۴]

و در بیتی از کلیات شمس نیز، هم به شرق بودن دل و خورشید بودن حق و هم به ابراهیم ادهم اشاره شده است:

خورشیدْ حق دل شرق او شرقی که هردم برق او/ بر پورهٔ ادهم جهد بر عیسی مریم زند. (۲/٤)

درخت خرما: عالم غیب

خرما: طعام معرفت

در قسمت اول، ضمن توضیح تلمیحات در بارهٔ چگونگی باردار شدن مریم از عیسی توسط جبرئیل، با استفاده از بعضی تفاسیر سخن گفتیم. در قرآن کریم، بر خلاف اناجیل که از ولادت عیسی در بیت لحم سخن می گویند، از ولادت شگفت و معجزنمای عیسی در زیر درخت خرما سخن رفته است. حادثهٔ تولد عیسی در قرآن کریم، برخلاف تفسیرها که کوشیده اند با استفاده از روایات د.ورتی تا حدّی توجیه پذیر و طبیعی به ماجرا بدهند، بسیار رمزآمیز و قابل تأمّل است و امکان تأویل آن را بر اساس عرفان و حکمت اشراقی میسّر می سازد. بنابر آیات قرآن کریم، مریم، قبل از اینکه جبرئیل بر او ظاهر گردد، از کسان خویش کناره می گیرد و به مکانی می رود که با صفت «شرقی» توصیف شده است: وَاذْکُرْ فی الکِتابِ مَرْیَمَ اِذا انْتَبَذَتْ مِنْ اَهْلِها مَکاناً شَرْقیاً[۱۳۵]. در همین مکان شرقی، مریم پرده ای در برابر خویش می گیرد تا میان او و دیگر مردمان حایل باشد. بعد از این است که

---

۱۳٤) همان جا، ص ۴۵۹.

۱۳۵) مریم ۱۹:۱۶.

خداوند روح خود را به سوی او می‌فرستد؛ و این روح به سان جوانی نیکوروی در مقابل وی متمثّل می گردد: **فَاتَّخَذَتْ مِنْ دونِهِم حِجاباً فَأَرسَلنا اِلَيْها روحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيّاً**[۱۳۶]. منظور از روح خدا را ــ که در مقابل مریم به صورت جوانی می ایستد ــ مفسران جبرئیل نوشته اند. اما در بارهٔ اینکه چرا «مکان شرقی» در قرآن کریم آمده و منظور از حجاب چیست و علت گوشه گیری مریم از مردم چه بوده است، اقوال مختلفی نقل شده است[۱۳۷] که روایتی که در توضیح تلمیحات نقل کردیم یکی از آنهاست. آنچه در اینجا باید بگوییم تشابه آغاز داستان مریم با داستانهای رمزی سهروردی است. در این داستانها، هستهٔ اصلی ماجرا دیدار سالک با عقل فعال یا جبرئیل در عالم مثال و گفتگوی میان آن دوست. این دیدار برای سالک، به دنبال ریاضتهایی که در گرسنگی و ذکر و خلوت‌نشینی خلاصه می شود، اتفاق می افتد؛ و سالک «منِ» برتر و ملکوتی خویش را در هیئت عقل فعّال دیدار می کند، و از او بی واسطه کسب فیض و معرفت می کند[۱۳۸]. عالم مثال، که واقعه های عرفانی و مکاشفه ها و شهودهای روحانی و نیز رؤیاهای صادقه در آنجا اتفاق می افتد، عالمی است که در جغرافیای روحانی ــ نفسانی در میان عالم معقول و عالم محسوس واقع شده است. طرح این عوالم ابتدا توسط شیخ اشراق عنوان شد و بعدها توسط دیگران مانند ابن عربی، داود قیصری، عبدالکریم جیلی، صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، عبدالرزاق لاهیجی، محسن فیض کاشانی و دیگران مورد بحث و توضیح و تحلیل قرار گرفت. بر حسب طرح شیخ اشراق، عالم مثال در میان عالم معقول و عالم محسوس واقع است. عالم معقول عالم عقول و نفوس یا فرشتگان است که از هر گونه جنبهٔ مادی عاری است. و عالم محسوس عالم مادی است که زمین و آسمان ما را در برمی گیرد. در ارتباط با نور و ظلمت، عالم معقول مشرق و عالم محسوس مغرب گفته می شود. عالم مثال برزخی است در میان این دو عالم که از یک سو با مغرب و از سوی دیگر با مشرق ارتباط دارد. از تمام موجودات و اشیایی که در دو عالم دیگر وجود دارد، خواه مادی و خواه معنوی، مثال و نمودگاری در این عالم وجود دارد؛ با این تفاوت که موجودات این عالم نه مثل موجودات عالم معقول روحانیِ صِرف اند، و نه مثل موجودات عالم محسوسْ مادی اند، بلکه موجوداتی هستند دارای صورت و عاری از ماده مانند تصاویری که در آینه منعکس می شود. به همین جهت، بدانها صور معلّقه گفته اند[۱۳۹]. در

۱۳۶) مریم ۱۹:۱۷.
۱۳۷) ← کشف الاسرار، ج ۶ ص ۲۶ و بعد.

۱۳۸) منظور از داستانهای رمزی داستانهایی مثل **حی بن یقظان** از ابن سینا و نیز **عقل سرخ**، **آواز پر جبرئیل** و **کلمات ذوقیه** از سهروردی است.

۱۳۹) در بارهٔ عالم مثال و کسانی که در بارهٔ آن سخن گفته اند و نیز نشانه های آن در کیش مزدایی ← **ارض ملکوت**. این کتاب بتمامی تحقیق در بارهٔ همین موضوع است.

اینجا مجال برای بحث تفصیلی دربارهٔ این عالم نیست و به همین اندازه بسنده می کنیم. غرض از این اشاره این بود که عالم مثال نسبت به عالم مادّه و مغربْ مشرق است، و نسبت به عالم معقول و مشرقْ مغرب. و در این عالم، که به منزلهٔ شرق عالم محسوس است، دیدارهای روحانی و واقعهٔ برخورد با جبرئیل رخ می دهد. بنابراین، می توان رفتن مریم به مکان شرقی و دور شدن از اهل را به عروج روح به عالم مثال و تجربهٔ واقعهٔ دیدار با جبرئیل پس از اعتزال و کناره گیری از خلق، که خود بخشی از ذکر و خلوت و ریاضت است، دانست. بدین ترتیب، مریم در عالم مثال با جبرئیل دیدار می کند و با او سخن می گوید. این دیدار، که به منزلهٔ تحقق جوهر الهی انسان و دیدار با «منِ ملکوتی» است، در تصویر آبستنی از عیسی مصوّر شده است. مریم طی این واقعهٔ روحانی به گنج نهان درون خویش پی می برد و آن را در درون خویش کشف می کند، و از طریق این کشف درمی یابد که حقیقت وجود او چیست و از کجا آمده است. واقعه دوام ندارد؛ و مریم، پس از باروری از حقیقت، به عالم واقع بازمی گردد. این عالم محسوس نسبت به آن مکان شرقی، که واقعهٔ دیدار در آنجا اتفاق افتاده است، مکانی است دور. مریم، در پایان واقعه، در حالی که از عیسی آبستن است، با بار خود به مکانی دور می رود: فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَکاناً قَصِیّاً[۱۴۰]. روحی که لذّت دیدار با «منِ ملکوتی» را دریافته است، چون به جهان محسوس بازمی گردد، احساس غربت و تبعید می کند؛ آب و نان این جهان بر او ناگوار می گردد، و لذتهای این جهانی بر دلش سرد می شود. اندوه و رنج حاصل از دوری از یار و دیار، و شوق بازگشت به اصل و وطن او را به زهد و گوشه گیری از خلق می کشاند. حال چنین کسی حال آدم تبعید شده از بهشت است. بیتابی روحی بیدار و آگاه، که از تجربهٔ مشاهده و درک لذت دیدار یار باز آمده است، در درون زندان جسم و زندان جهان، موجد دردی چون درد زادن است. این درد، با پیوستن روح به اصل، در طی دیدارهای روحانی و موقتی تسکین می یابد، و با مرگ، پیوند روح با اصل و برگشت به وطن همیشگی تحقق می پذیرد و درد و اندوه فراق پایان می پذیرد. مریم را درد زه به سزی تنهٔ خرما بن باز می آورد: فَأَجاءَ ها المَخاضُ اِلیٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ (مریم ۱۹:۲۳)، در حالی که آرزوی مرگ می کند و آرزوی فراموش شدگی؛ زیرا مرگ پیوند جاودانهٔ روح را با عالم حقیقی و اصلی میسر می سازد: قالَتْ یالَیْتَنی مِتُّ قَبْلَ هٰذا وَکُنْتُ نَسْیاً مَنْسِیّاً[۱۴۱]. صاحب کشف الاسرار، که سعی دارد در ترجمهٔ آیات حداکثر دقت را در بازگرداندن معانی به فارسی رعایت کند، در ترجمهٔ این آیه می نویسد: «درد زه خاستن او را بازآورد که با تنهٔ خرما بن شد... و گفت: کاشک من بمُردمی پیش از این، و من چیزی

---

۱۴۰) مریم ۱۹:۲۲.
۱۴۱) مریم ۱۹:۲۳.

بودمی گذاشته و فراموش شده[۱۴۲].»

اما این نخله، که درد زه مریم را به سوی آن می راند، خود مظهر و رمز عالم مثال است. این معنیِ رمزیِ نخلهٔ مریم را می توان در ارتباط با نخله ای که خواهر آدم است و از مازاد گِلِ آدم خلق شده است دریافت. این موضوع خواهر آدم و نخله در فصل هشتم از کتاب الفتوحات المکیهٔ ابن عربی آمده است. خلاصهٔ مطلب چنین است که وقتی خداوند حضرت آدم را خلق می کند، از خمیر مایهٔ صلصال او مازادی برجامی ماند. خدا از این مازاد نخله ای می آفریند که این گیاه خواهر آدم و بنابر این عمهٔ ماست. پس از خلق نخله، باز هم مازادی از گِل آدم باقی می ماند که به قدر یک دانهٔ کنجد وزن دارد. در همین مازاد است که خداوند زمینی بیکرانه می گسترد و در آن، همهٔ عالم ما و نیز فردوسها و دوزخها و جهانهای زیرزمینی و آسمانها و زمینها و نیز هزاران امر دیگر را، که وجود حقیقی آنها با برهان و استدلال عقل مانعة الجمع است، ترتیب می دهد و

> با این وصف، همهٔ این مجموعه در برابر عظمت و وسعت این «زمین» بیش از حلقه ای نیست، سرگشته و حیران در بیابان این زمین ما... آن زمین مرغزاری است وسیع که در آن، عارفان دیدگان خود را خشنود و شادکام می سازند؛ در آنجا نشو و نما می کنند و به دلخواه خود به هر جا می روند و می آیند...[۱۴۳]»

چنانکه اشاره کردیم، قرآن کریم از ولادت عیسی در بیت لحم، سخن نمی گوید و به ولادت عیسی در زیر درخت خرما اشاره می کند. هنری کربن می نویسد:

> بین نخلهٔ مریم و نخله ای که «خواهر آدم است و مظهر و ممثّل ارض فلکی» است، همان جا که مسیح کودک به دنیا آمد، برخی از مفسران قرآن وجود رابطه ای را مجاز می دانند[۱۴۴].

و سپس در تعلیقات کتاب خود به پاره ای از این روابط اشاره می کند. از قول فخرالدین رازی، به عنوان یک مفسر سنّی، نقل می کند که «نخله ای که بارور نشده بوده مثلی برای مریم است[۱۴۵].» از قول ابن عربی، به عنوان یک مفسر صوفی، می نویسد: «نخله روح تو که به سوی آسمان روح قد برمی افرازد، در پرتو پیوستن تو با روح القدس[۱۴۶].» روزبهان

۱۴۲) کشف الاسرار، ج ٦ ص ٢٤.

۱۴۳) الفتوحات المکیه، ج ١ ص ١٢٦ وبعد (به نقل از ارض ملکوت، ص ٢٠١).

۱۴۴) ارض ملکوت، ص ٢٠٠. ۱۴۵) مفاتیح الغیب، ج ٥ ص ٧٨٤ (به نقل از ارض ملکوت، ص ٢٠٩).

۱۴۶) تفسیر منسوب به ابن عربی، ج ٢ ص ٤ (به نقل از ارض ملکوت، ص ٢٠٩).

شیرازی با همین اندیشه مریم را نمونهٔ حالت عارف می داند[۱۴۷]. و اسمعیلیه تمام سوره را در رابطه با نبوّت باطنیّه تفسیر کرده اند و نخله را مظهر حکمت و غذای روح دانسته اند[۱۴۸]. طبرسی، به عنوان یک مفسر شیعهٔ اثنی عشری، نخلهٔ مریم را با نخلهٔ آسمانی، که در حدیث مروی از امام جعفرصادق(ع) آمده است، ارتباط داده است[۱۴۹]. و محسن فیض «مکان شرقی» را در آیهٔ سابق الذکر «ارض ائمه» ــ که در بحارالانوار مجلسی (ج ۵، ص ۳۱۹) آمده است و تصویر دیگری از عالم مثال در چشم انداز تفکرات شیعی است ــ تفسیر کرده است[۱۵۰].

نخلهٔ مریم را می توان همچنین با درخت طوبی در داستان رمزی عقل سرخ سهروردی که در یکی از کوههای قاف (افلاک عالم مثالی) واقع است و سیمرغ بر بالای آن آشیان دارد مقایسه کرد[۱۵۱]. در این داستان درخت طوبی به منزلهٔ خورشید عالم مثال است که به گوره شب افروز (ماه مثالی) نور می بخشد[۱۵۲]؛ و بنابراین بامکان شرقی و عالم مثال ارتباط دارد. درخت طوبی و سیمرغ، خودیادآور درخت سدرهٔ مذکوردر سورهٔ نجم ازقرآن کریم و جبرئیل است که بر آن آشیان دارد[۱۵۳]. و نیز یادآور درخت «و یسپو بیش» (*Vispo-bish*) و مرغ «سَئنَ» (*Saena*) در اوستا و یا درخت «هرو یسپ تخمک» و «سین مرو» (سیمرغ) در بند هشن و دیگر آثار زبان پهلوی[۱۵۴].

در آثار مولوی نشانه ای از اشاره های صریح به عالم مثال، در چشم انداز اندیشه مایه های سهروردی و دیگران نمی بینیم. امّا او، به عنوان یک عارف مسلمان و برخوردار از تجارب عرفانی و واقعه های روحانی، نمی توانسته است به مکانی که مکاشفات و واقعه های صوفیانه در آنجا اتفاق می افتد و نیز حوادث رؤ یاها در آنجا واقع می گردد بی اعتنا و اعتقاد باشد، و دربارهٔ عالمی ماوراء عالم محسوس تأمل نکرده باشد. آنچه مولوی عالم غیب می خواند و ما جای جای در این نوشته به خصوصیات آن اشاره کرده ایم، تصویر دیگری از همین عالم مثال است. شاید بتوان گفت «صورت غیبی» تعبیر دیگری از «صور مثالی» است[۱۵۵] که مولوی بارها آن را در شعرهای خویش ذکر کرده است؛ و نیز «قرینان نهانی»

۱٤۷) عرایس البیان، ج ۲ ص ۳۰۸ (به نقل از ارض ملکوت، ص ۲۰۹).

۱٤۸) مزاج التسنیم، ص ۱۸۹ (به نقل از ارض ملکوت، ص ۲۰۹).

۱٤۹) مجمع البیان، ج ۲. (به نقل از ارض ملکوت، ص ۲۰۹).

۱۵۰) تفسیر الصافی، ص ۲۹۹ (به نقل از ارض ملکوت، ص ۲۰۹).

۱۵۱) مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۳۰ عقل سرخ، ص ۲۳۲.

۱۵۲) همانجا، ص ۲۳۰ ۱۵۳) قصص قرآن مجید، ص ۱۳۹. ۱٥٤) یشت ها، صص ۵۷۵ــ۵۷۷.

۱۵۵) بیتهای زیر از کلیات شمس، از جمله شواهد است:

ــــ

را می‌توان تمثل ارواح اولیا و انبیا در عالم مثال دانست که چشمی که به چراغ جان مقترن گردد قادر است آنها را بنگرد[۱۵۶]

به هر حال، مولوی، در کلیات شمس، نخل را، در ارتباط با مریم، به معنی عالم غیب نیز در نظر آورده است که یادآور نخله به منزلهٔ مظهر عالم مثال و ارض ملکوت است. جان عاشق، که در این جهان دردمند از دوری یار و دیار و وطن اصلی خویش است، همچون مریم آبستن از عیسی، به سوی نخل و ریاض عالم غیب می رود تا از نُزُلِ دیدار جمال حق در عالم غیب برخوردار شود.

مریم جان را مخاض برد به نخل و ریاض　　منقطع درد را نزل وطن واجبست
نزل دل بارکش هست ملاقات خوش　　ناقهٔ پر فاقه را شرب و عَطَن واجبست.(۱/۲۷۴)

سهروردی نیز، در رسالهٔ کلمات ذوقیه، وطن را عالم علوی و جایگاه اصلی روح می خواند؛ یعنی همانجایی که پیامبر(ص)، در حدیث حُبُّ الوَطَنِ مِنَ الایمان، دوست داشتن آن را از ایمان می داند، و خداوند از نفس مطمئنه دعوت می کند که راضی و خشنود بدانجا بازگردد[۱۵۷]. عالم غیب به منزلهٔ خرما بن است، که خرمای حقیقت و معرفت را در آن عالم می توان به دست آورد؛ و عالم مادی و سفلی به منزلهٔ درخت بیداست، که ثمری ندارد و لذت حقیقی را از آن نمی توان به دست آورد. عارفان، چون مریم، به عالم غیب و مکان شرقی روی می آورند تا از لذّت اطعام حق بهره‌ور گردند:

ما ز گردون سوی مادون آمدیم　　باز ما را سوی گردون برکشید
همچو مریم سوی خرما بن رویم　　زانکه خرمایی ندارد شاخ بید.(۲/۱۶۱)

خرمایی که مریم از نخله می خورد و آبی که از جویی که در زیر پای وی گشاده می شود می نوشد همان طعام و شرابی است که پیامبر(ص) نیز نزد خدایش از آن می خورد و می نوشد و همان غذای روحانی است که عارف نیز، اگر مجاهدت بشرط کند، از آن نصیب

→ تا صورت غیبی رسد، وز صورتت بیرون کشد / کز جعد پیچاپیچ او، مشکل شدست این مسئله.(۵/۱۰۳)
نکاحی می کند با دل بهر دم صورت غیبی / نزاید، گرچه جمع آیند صد عنین و استرون.(۴/۱۳۸).
ز صورتهای غیبی پرده بردار / کسادی ده نقوش آزری را. (۱/۵۴۸)

۱۵۶) چو چشمی مقترن گردد بدان غیبی چراغ جان / ببیند بی قرینه او قرینان نهانی را. (۱/۴۱)

۱۵۷) مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۶۲.

می یابد. این غذا غذای جان و روح است، که آن را از طریق دل می خورند نه از طریق لب و به وسیلهٔ دست.

زهی حلوای گرم و چرب و شیرین / که هر دم می رسد بویش ز بالا
دهانی بسته حلوا خور چو انجیر / ز دل خور، هیچ دست و لب میالا
دمی با مصطفی وکاسه باشیم / که او می خورد از آنجا شیر و خرما
از آن خرما که مریم راند اکرد / کُلی وَاشْرَبی وَقَرّی عَیْنا[158]...

مریم تا دردمند نشد، از خرمای نخل برخوردار نشد. همچنین هر کس تا درد حق جویی و ایمان طلبی در او پیدا نشود، سالک راه حق نمی شود و در طریق سلوک به جایی نمی رسد و از غذای جان در عالم غیب بهره ور نمی گردد.

آن مریم دردمند یابد / تازه رطبِ ترِ جنی را[159]. (۱/۸۰)

علم اکتسابی، در برابر معرفتی که از طریق شهود و فیض عقل کل نصیب عارف می گردد، ناچیز و بی ارزش است. عارفی که بر مرکب عشق به عالم حقیقت و معنی و ملکوت اشیاء راه برده است و از سرچشمهٔ حقیقت آب معرفت نوشیده است، از گردآوردن علم اکتسابی چه طرفی می بندد؟ آن که رو در عشق آورده است، احتیاجی به علم کسبی ندارد. این علم در مقابل علم قلب، که از طریق بخشش حق دردل عارف فرو می ریزد، قطره ای در مقابل دریاست. بنابراین، در طریق عشق، دم از علم اکتسابی زدن خرما به بصره و زیره به کرمان بردن است. یک تابش خورشید جان افزای عقل کل از گِل تیرهٔ انسانی هزاران جان می رویاند؛ و کسی که مظهر و مجلای این تابش است پروای عقل جزیی را ندارد. چون عشق امیر حاج و راهنمای راه به سوی کعبهٔ دولت شد، راه از خس و خاشاک خطر و موانع شیطانی پاک می گردد؛ و آن کس که به این کعبهٔ دولت می رسد، از خرمای مریم و طعام و شراب آسمانی دلش پر و چشمش روشن می گردد، و به معرفت حقیقی و بیکران دست می یابد، و دیگر جایی برای دوستی غذاهای جسمانی و روحانی این جهان در دلش باقی نمی ماند:

زنور عقل کل عقلم چنان دنگ آمد و خیره / کزان معزول گشت افیون و بنگ و باده و شیره ...
چه فضل و علم گرد آرم چو رو در عشق او آرم / به بصره چون کشم خرما به کرمان چون برم زیره؟.

---

۱۵۸) مریم ۱۹:۲۶

۱۵۹) وَهُزّی اِلَیْکِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُساقِطْ عَلَیْکِ رُطَباً جَنیّاً. (مریم ۱۹:۲۵)

زهی خورشید جان افزا که یک تابش چو شد پیدا هزاران جان انسانی برو بید از گِل تیره
امیر حاج عشق آمد رسول کعبهٔ دولت رهاند مرترا در ره زهر شرّ یر و شرّیره
چه با برگم از آن خرما که مریم چشم روشن شد کزان خرما شدم پُر دل ندارم عشق انجیره. (۷/۱۱۱)

درخت خرما را همچنین مولوی مشبهٌ به برای معشوق یا پیر و شمس، که خود مظهر و نمایندهٔ حقّ است، تصور کرده است. او نخل پر بار از خرماست ــ خرمای شیرین معرفت و حقایق روحانی، همان خرمایی که چشم و دل مریم بدان روشن شد.

چشم و دل مریم شد روشن از آن خرما نخلیست از آن خرما پر بار بشوریدش
شمس الحق تبریزی در عشق مسیح آمد هر کس که از و دارد زنّار بشوریدش. (۳/۹۰)

پیر درخت خرمایی است که سالک در سایهٔ آن شیرین و پخته می شود.

زیر درخت خرما انداز همچو مریم گر کاهلی بغایت ور نیز مست پیری
از سایه های خرما شیرین شوی چو خرما وز پختگیّ خرما تو پختگی پذیری. (۶/۲۰۴)

ابیات دیگر را، در ارتباط با گهواره و دم عیسی و آسمان چهارم، درصورتی که محتاج تفسیر باشند، می توان با رجوع به آنچه تا کنون گفتیم به آسانی تفسیر کرد و توضیح داد.

خم عیسی: عارف، دل عارف

زین رنگها مفرد شود، در خنب عیسی در رود / در صِبْغَةُ اللّه رو نهد تا «یَفْعَلُ اللّه مایَشا». (۱/۲۴)

در توضیح تلمیح این بیت به خم عیسی و داستان آن اشاره کردیم، و گفتیم خم عیسی، بنابر شواهد شعری، باید خمی باشد که چون عیسی جامه های رنگین را در آن فرو می کرده است بی رنگ و سفید می شده اند، در بیت فوق نیز همین معنی مورد نظر است. «صبغة الله» در مصراع دوم اشاره است به آیهٔ صِبْغَةَ اللّهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عابِدونَ[۱۶۰]. صاحب کشف الاسرار، در معنی این آیه، نوشته است: «راه نمونی الله دانید و سپاس وی بینید و راه وی گزینید و کیست نیکو رجنده‌تر از الله و ما وی را پرستگارانیم[۱۶۱].» قسمت دوم مصراع دوم نیز اشاره به آیهٔ دیگری از قرآن کریم است[۱۶۲]؛ و همان معنی حقیقی آن یعنی «آن

---

۱۶۰) البقره ۲:۱۳۸. ۱۶۱) کشف الاسرار، ج ۱ ص ۳۷۸. ۱۶۲) روم ۳۰:۳۰.

کند خداوند که خواهد» مورد نظر است. اما «صِبْغَة» به معنی رنگ است؛ و رنگ خدا همان توحید و اسلام یا فطرت خداوند است. «این صبغه آن است که قرآن به وی اشارت می کند که فِطْـرَةَ اللّهِ الّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها؛ و مصطفی گفت: کُلُّ مولودٍ یولد عَلی الفِطْرَة[۱۶۳]. خواجه عبدالله می نویسد:

... آنگه قومی آریم به رنگ توحید برآورده و به صفت دوستی آراسته و صبغةُ الله به سر ایشان پیوسته. این صبغة الله رنگ بی رنگی است: هر که از رنگ رنگ آمیزان پاک است، به صبغة الله رنگین است.

آن کس که هزار عالم از رنگ نگاشت / رنگ من و تو کجا خرد ای ناداشت.

پس چون که به صبغة الله رسید، هر که به وی بازافتد او را به رنگ خود کند؛ چنانکه کیمیا مس را و آهن را به رنگ خویش کند و عزیز گرداند. اگر بیگانه به وی باز افتد، آشنا گردد؛ و گر عاصی باز افتد، مطیع شود[۱۶۴].

مولوی، در مثنوی، صبغة الله را در یک جا به خصلتها و صفات و خویهای نیک و خدایی تفسیر کرده است که باطن خدا جویان و مقبلان را، که از نور خداوند بهره گرفته اند، آراسته است:

گاو را رنگ از برون و مرد را — از درون جو رنگ سرخ و زرد را
رنگهای نیکت از خمّ صفاست — رنگ زشتان ازسیاهابه ی جفاست
صبغة الله نام آن رنگ لطیف — لعنة الله بوی آن رنگ کثیف[۱۶۵].

صبغة الله رنگ حقّ است؛ و هر کس که رنگ حقّ بگیرد و از همه رنگهای دیگر پاک شود، خود با حق یکی می گردد. او انسان کاملی است که میان خود و حقّ جدایی احساس نمی کند. این تعالی و کمال روح در گرو دستگیری پیر است، و بتدریج و طی مقامات و احوال سلوک افزایش می یابد، تا آنجا که شخص از همه رنگهای هستی و فردیّت مجرّد می شود و از خودیِ وی رنگی برجای نمی ماند:

نان مرده چون حریف جان شود — زنده گردد نان و عین آن شود
هیزم تیره حریف نار شد — تیرگی رفت و همه انوار شد...

۱۶۳) کشف الاسرار، ج ۱، ص ۳۸۲. ۱۶۴) همانجا، ص ۳۸۷. ۱۶۵) مثنوی، دفتر اول، ص ۴۷.

صبغة الله هست خمّ رنگ هو — پیسه‌ها یک رنگ گردد اندر و
چون در آن خم افتد و گوییش قُم — از طرب گوید منم خُم لا تَلُم
آن منم خم خود اناالحق گفتنست — رنگ آتش دارد الّا آهنست
رنگ آهن محو رنگ آتشست — ز آتشی می‌لافد و خامش وشست
چون به سرخی گشت همچون زرّکان — پس انا النّارست لافش بی‌زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم — گوید او من آتشم من آتشم...
آدمی چون نور گیرد از خدا — هست مسجود ملایک ز اجتبا
نیز مسجود کسی کو چون مَلَک — رسته باشد جانش از طغیان و شک[۱۶۶]

انسانی که از خدا نور می‌گیرد و مسجود ملایک می‌شود، انسانی است که فضل و عنایت خداوند نصیب او گردیده است؛ و در نتیجه، موّفق شده است رنگهای فردیّت را، که ناشی از دلبستگی به دنیا و عادات و صفات و خصلتهای منبعث از نفس حیوانی است، از روح خویش بزداید؛ و چون جامه‌ای صد رنگ که از خم عیسی یک رنگ بیرون می‌آید، پیسه‌های آلودگیها و آلایشها را از فطرت خدایی خود پاک سازد و روی به صبغة الله و بیرنگی مطلق آورد. چنین کسی در طریق حق و تعالی روحی تا آنجا که خدا بخواهد پیش می‌رود؛ و در اتحاد با حق، به مرتبهٔ انسان کامل می‌رسد. در باطنِ کثرت و اختلافْ وحدت و یگانگی، و در تنوّع رنگها بیرنگی یا یکرنگی می‌بیند. دل او خود سرشت و مزاج خم عیسی و خم صفا را می‌یابد که در آن، رنگهای تعدد و تفرقه به رنگ وحدت، و اختلافها و کینه‌ها به صلح و صفا بدل می‌شود.

او ز یکرنگیّ عیسی بو نداشت — وز مزاج خمّ عیسی خو نداشت
جامهٔ صد رنگ از آن خمّ صفا — ساده و یکرنگ گشتی چون ضیا[۱۶۷]

بنابر آنچه گفتیم، «خم عیسی» را می‌توان دل عارف و مرد کامل یا، به اعتبار دارا بودن دل، خود عارف یا مرد کامل دانست. عارف به مدد دل خویش، که از زنگ کینه‌ها و کدورتها پاک و صیقلی شده است، در باطنِ اختلافات مذهبی و علی‌رغم ظاهرِ مختلف و گونه‌گون آنها، یکرنگی و وحدت حق و حقیقت را می‌بیند؛ و در تنوّع اشیا و انسانها، سیمای حقیقت یکرنگ و واحد، و در کثرتْ وحدت را ادراک می‌کند. سخنان او، که از دل به زبان می‌آید، مریدان را به سوی حقیقت راهبری می‌کند و ارواح گونه‌گون آنها را با

۱۶۶) همان کتاب، دفتر دوم، صص ۳۲۰ — ۳۲۱.
۱۶۷) همان کتاب، دفتر اول، ص ۳۲.

استعدادها و اعتقادات مختلف به اتحاد می رساند. مرغان ارواح از صفیر اوازدامهای شک و تردید و طغیان و غفلت بیرون می آیند، و در صبغة الله، یعنی فطرت حق‌طلبی و حق جو یی که خداوند در نهاد بشر سرشته است، پرواز می کنند.

عطار نیز قبل از مولوی به همین معنی اشاره دارد. چون دم رحمان یا نور خداوند با واسطهٔ انبیا و اولیا بر درون کسی بتابد، فطرت، که در او بالقوه است، به فعل می آید.

چون دم رحمن مسلم آمدت / مهرِ همبر صبغِ همدم آمدت
صبغة الله از درون می آوری / وز خُم وحدت برون می آوری[۱۶۸]...

۱۶۸) مصیبت‌نامه، ص ۳۰۱.

۱۱. لوط (ع)

الف) داستان لوط

چنانکه در تورات آمده است، لوط برادرزادهٔ ابراهیم بوده است. لوط با ابراهیم به کنعان و مصر سفر می کند؛ و چون از مصر مراجعت می کند، ابراهیم، که اموال و حواشی و مواشی خود و لوط را بسیار می بیند، برای گریز از جنگ و نزاع شبانان، از لوط می خواهد که از وی مفارقت گزینند و در هر جا که به نظرش نیکو می آید اقامت کند. لوط مرغزار اردن را برمی گزینند. در جنگی که میان پادشاهان اطراف با کدرلاعمر رخ می دهد لوط اسیر می شود. ابراهیم، چون آگاه می شود، با لشکری از خدمتکاران خاصهٔ خود می رود و برادرزاده اش را نجات می دهد. لوط به سدوم مراجعت می کند. زندگی مردم سدوم بسیار ناپسند است؛ و چون شرارت قوم از حد می گذرد، دو فرشته از جانب خداوند می آیند و لوط را از بلایی که بر شهر سدوم و عموره و ادمه و... فرودخواهد آمد آگاه می کنند؛ و لوط را امر می فرمایند که به بالع، که قصبه ای است، فرار کند. در حین فرار، زوجهٔ لوط به عقب خود می نگرد؛ و چون این کار خلاف امر الهی است، به ستونی از نمک مبدل می گردد[1]...

در قرآن کریم، بیست و سه بار نام لوط آمده است[2]؛ و بنابر مفاد آیات کریمهٔ قرانی، لوط به حضرت ابراهیم ایمان آورده و خود او هم رتبهٔ رسالت داشته است. امّا قوم او تبهکار بودند، و به جای زنان با پسران می آمیختند، و در ملأ عام مرتکب کارهای زشت می شدند؛ از این رو مستحق عذاب می گردند...

فرشتگانی که از جانب خدا می آیند و ابراهیم را به دارا شدن فرزند بشارت می دهند (← ابراهیم: مهمانان، جبرئیل) وسپس می گویند که مأموریت دارند به شهر لوط بروند، به عذاب قوم لوط و ویران کردن آن سرزمین اشاره می کنند. این سرزمینی را که لوط در آنجا ساکن است و مردمش به اعمال ناپسند می پردازند، طبری مؤتفکات خوانده است که

---

۱) قاموس کتاب مقدس، ذیل «لوط».

۲) اعلام قرآن، ص ۴۴۱.

مجموع هفت ده است[۳]. فرشتگان سپیده دم به خانهٔ لوط می رسند؛ و پس از ماجراهایی که برای آنان با مردم شهر اتفاق می افتد، لوط را از مأموریت خویش آگاه می کنند: اِنّا اُرْسِلْنا اِلیٰ قَوْمٍ مُجْرِمینَ. لِنُرْسِلَ عَلَیْهِمْ حِجارَةً مِن طینٍ[۴]. سپس لوط را می گویند که با کسان خویش برود. لوط با زن و کودکان شبانگاه به راه می افتند.و

جبریل ـعلیه السلامـ به کنار آن شهرها بیرون رفت، و پر بزمین فرو برد، و از قعر زمین برداشت و به هوا بر برد، و زیر و زبر کرد، و همه هلاک شدند، و هر که از آن شهرها رفته بود تافته سنگی از هوا بیامد و ایشان را هلاک کرد. و جبرئیل ـعلیه السلامـ لوط را گفته بود که نگر هیچ کس از شما بازپس منگرید. و زن لوط چون برفت ـ کافره بود ـ بازپس همی نگرید: سنگی تافته بیامد و او را هلاک کرد[۵]...

مولوی در دو بیت اشاره به لوط دارد:

چوشهرلوط و یرانم چوچشم لوط حیرانم / سبب خواهم که واپرسم ندارم زَهره ویارا. (۱/۴۴)
پهلوی خمّ وحدت بگرفته ای مقام / با نوح ولوط و کرخی وشبلی وبایزید. (۲/۱۹۱)

ب) تفسیر داستان لوط

در کلیات شمس، جز دو موردی که نقل کردیم، به داستان لوط اشاره‌ای نرفته است. چنانکه معلوم است، این دومورد نیز حاوی معانی مبهم ورمزی، که احتیاج به تفسیرداشته باشد، نیست. دریکی ازاین دومورد، مولوی یکی ازاحوال روحانی خودرادرتصو یرشهرو یران لوط و چشم حیران لوط مجسم می بیند. حیران به احوال درونی خویش می نگرد، در حالی که یارای آن ندارد که از محبوب علت این حال را بپرسد. در مورد دیگر، شمس، یا پیرو اصل، را، که شراب روحانی معرفت به سالکان می نوشاند، همراه نوح و لوط پیامبر و کرخی و شبلی و بایزید عارف در کنار خم وحدت قرار می دهد؛ و بدین ترتیب، باردیگر، مضمون اتحاد روحی انبیا و اولیا را، که در داستانهای پیش بدان اشاره کرده ایم، تکرار می کند.

---

۳) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۴، ص ۸۵۶. ۴) الذاریات ۵۱: ۳۱—۲

۵) ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۴ صص ۸۵۸—۸۶۰؛ در بارهٔ این داستان همچنین ← قصص قرآن مجید، صص ۸۲ — ۸۴؛ کشف الاسرار؛ ج ۴، صص ۴۱۹ و بعد.

در مثنوی نیز، به داستان لوط چند بار اشاره شده است، که به عنوان شاهدی برای تأکید اندیشه های مطرح شده به کار رفته است، و معنی رمزی که محتاج به تفسیر باشد ندارد. در یک جا، اشاره به قوم لوط و ویران شدن سرزمین آن قوم شاهد و دلیلی است بر اینکه جملهٔ ذرات زمین و آسمان گاهِ امتحان لشکر حق‌اند.

جمله ذرات زمین و آسمان — لشکر حقند گاهِ امتحان
باد را دیدی که با عادان چه کرد — آب را دیدی که در طوفان چه کرد...
سنگ می بارید بر اعدای لوط — تا که در آب سیه خوردند غوط[6]

در جای دیگر، ضمن بیان داستان کسانی که از گرسنگی پیل بچگان را می خورند و مادر پیلها از آنان انتقام می گیرد، این مطلب عنوان می شود که اولیا نیز اطفال حق‌اند، و حق از آنان حمایت می کند، و نفرین آنان را در حق کسانی که آنان را می آزارند استجابت می کند؛ و از جمله شواهد بر صحت این مطلب دعای لوط و ویران شدن شهر لوط است.

...هان و هان این دلق پوشان منند — صد هزار اندر هزار و یک تن‌اند
ور نه کی کردی به یک چوبی هنر — موسیی فرعون را زیر و زبر...
بر نکندی یک دعای لوطِ راد — جمله شهرستانشان را بی مراد[7].

در جای دیگر، معاویه به شیطان که از خوابش برانگیخته است تا نماز فوت نشود ــ می گوید تمام بدبختیها و گرفتاری افراد و اقوام، از جمله سنگسار قوم لوط و غوطه خوردن آنان در آب سیاه، از وسوسه های توست؛ و علت واقعی این کار بظاهر خیر را از او می پرسد.

از تو بود آن سنگسار قوم لوط / در سیاها به ز تو خوردند غوط[8]

و در جای دیگر ــ ضمن تکرار همین موضوع که حرص، که ناشی از وسوسهٔ دیو و فریفته شدن بدوست، سبب محرومی و مرجومی می شود ــ به اصحاب فیل و قوم لوط اشاره می گردد که شیطان از طریق حرص و خودخواهی آنان را چون خود محروم و مرجوم کرد.

حرص کورت کرد و محرومت کند — دیو همچون خویش مرجومت کند
همچنانک اصحاب فیل و قوم لوط — کردشان مرجوم چون خود آن سخوط[9].

---

۶) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۲۵.
۷) همان کتاب، دفتر سوم، ص ۷.
۸) همان کتاب، دفتر دوم، ص ۳۹٤.
۹) همان کتاب، دفتر پنجم، ص ٩٤.

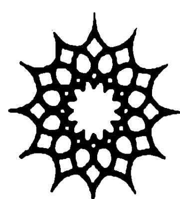
The Story of Prophets
in
Dīwān-i Shams-i Tabrīz

(Commentary and Mystical Interpretation)

Vol. I

by

Taghi Pournamdarian, Ph.D.



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehrān, 2006

The Story of Prophets in Dīwān-i Shams-i Tabrīz

(Commentary and Mystical Interpretation)

Vol. I

by

Taghi Pournamdarian, Ph.D.



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehran, 2006

۴۰۰۰ تومان

۸ ـ ۲۸۰ ـ ۴۲۶ ـ ۹۶۴ (جلد اول)
۴ ـ ۲۷۹ ـ ۴۲۶ ـ ۹۶۴ (دوره)